هذا كتاب تقريرات الميرزا ابى القاسم بن الميرزا محمد على التاجر المعروف بالكلانترى (۱۲۳۶-۱۲۹۲) مترجمة فى نامه دانشوران ج ۱ ص ۴۷۲ وفى الذريعة ج ۴ ص ۳۶۹ رقم ۱۶۰۸.

۱

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد
وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في الادلة العقلية وتمام الكلام فيه في طي اصول **تحديد** عرف الدليل العقلي بانه
حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي وقسموه الى ما لا يتوقف على خطاب شرعي كالحسن والقبح
العقليين والى ما يتوقف عليه كالحكم بوجوب مقدمة الواجب وحرمة الضد ونحوها وقد
عن واحد منهم الفاضل التوني حصره والوثبت الملازمة شرعا كالملازمة بين القصر والافطار
مصرحين بعدم الفرق بينه وبين ما كان الملازمة عقلية ويرد على التعريف بان الدليل
انما هو فرد من افراد مطلق الدليل وقد عرف بانه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلق
جزئي فلا وجه لاهمال قيد الامكان وصحيح النظر فيه الا ان يدعى التوصل امكانا
وهو كما ترى مجاز لابصار اليه في امثال المقام كما لا يخفى ولكن الذي يعتبر بان من الظاهر ان
المقصود بالتحديد في المقام ليس الا تمييز هذا القسم من الدليل عما يشاركه في الجنس من الدليل
الشرعي وبعد اعتبار القيدين فيما يعم القسمين لا غائلة في اهمالهما في مقام يراد فيه تمييز
احدهما عن الاخر اجمالا الا ان يكون المقصود كشف تمام حقيقتها على انه يمكن القول بعدم
الحاجة الى قيد الامكان في المقام فانه على ما هو المصرح به في كلامهم لادراج المعقول وهو
غير معقول في الادلة العقلية فان المراد بالحكم ههنا هو التصديق ومع حصوله لا معنى للعقل
بعدمه لا حكم هناك حتى يكون معقولا ثم انه ان اريد من التوصل ما هو العلة التامة
للعلم بالحكم الشرعي فلا يكاد يتم اصلا اذ الحكم العقلي لا يزيد على مقدمة واحدة فيما هو الحاصل
واقعا فان المجهول التصديقي مما لا يمكن الوصول اليه الا بعد اعتبار قضيتين يستفاد من
احدهما ثبوت الملازم ومن الاخرى اللزوم على ما هو المقرر في مقامه وتسمية الاصولي غيرها
دليلا انما يرجع الى مجرد الاصطلاح نظرا الى اطلاق الدليل عندهم على المفردات وعلى القضية
الواحدة وعلى القضيتين من غير اعتبار الترتيب بينهما كما لا يخفى على المتدرب في كلماتهم وان اريد منه
ما هو جزء

ما له مدخلية في الايصال ولو لم يكن علة تامة فيلزم دخول الكل فيه اذ ما من دليل شرعي الا
وللعقل فيه مدخلية ولا اقل من انها مما اليه في مقام الحجية ولا التزام به مما لا يرضى به المنصف
المتامل كما وقع عن بعضهم ويمكن دفعه بانا نختار الشق الثاني ونقول ان الحكم المجهول
تارة يستدل عليه بدليل عقلي بجملة مقدماته ولا ريب في كونه دليلا عقليا واخرى بدليل شرعي
كذلك ولا ريب في كونه شرعيا واما مدخلية العقل فيه فانما هو من حيث انه ما اليه في اثبات
حجيته ولا شك في عدم اعتباره بعد احراز حجيته كما هو المفصح في امثال المقام كما لا يخفى واخرى
بما يكون احدى مقدمتيه عقلية والاخرى نقلية فالمقدمة العقلية لو كانت معلومة مفروغا
عنها محرزة فيصح تسمية الدليل الشرعي سواء كانت صغرى القياس او كبراه والمقدمة الشرعية
لو كانت مفروغا عنها ولو في الاعتبار فالدليل عقلي فان المقدمة العقلية حينئذ مما يتوصل به
الى حكم شرعي كما قيل بان مقدمة الواجب مما يتوصل بها اليه يعني انه بعد احراز الشرائط و
رفع الموانع مثلا يتوصل بها اليه ولا يراد منه انها علة تامة للتوصل الى ذيها ولكن حينما كان
وجود المعلول متوقفا على حصول العلة وكان حصولها بوجود الجزء الاخير منها صح استناد
المعلول اليه فكان المتوصل هو هذا الجزء وبالجملة المقدمة العقلية سواء كانت صغرى للقياس الذي
هو المفيد للعلم بالحكم او كبرى لها فيما لو كانت المقدمة النقلية الاخرى محرزة مفروغا عنها تجري
مجرى الجزء الاخير من العلة فيصح استناد العلم اليها والقول بانها الموصلة اليه كما لا يخفى والتنظير كلا
من قسمي الدليل الى العقلي والنقلي من اساطين العلماء كالمحقق في مقدمات المعتبر والشهيد في ذكرى
على ما حكي عنهما فان قلت ما ذكر من ان المراد بالتوصيل اعم من العلة التامة وغيرها ينافي
ما هو المصرح به في كلامهم من ان الدليل النقلي ما لا يكون مقدماته عقلية صرفة فان ذلك
يلائم كون المراد بالتوصل خصوص العلة التامة كما هو ظاهر قلت قد يطلق الدليل العقلي

ويراد به ما ليس بنقلي في مقابل الدليل النقلي وقد يطلق ويراد به ما يقابل غير العقلي فالعقلي
باحد المعنيين لا ينافي النقلي بالمعنى الذي لا يقابله بل ينافي ما يقابله فالمراد من تسميته
بالعقلي ان الحكم مستند الى العقل لا الاجماع وغيره من الادلة الشرعية ولا ينافيه كونه
نقليا بالمعنى الذي ذكروه فانه ربما يستند الحكم الى الكتاب والسنة مع ان كلا منهما لا
يكاد يتم الاستدلال بهما الا بعد ضم مقدمة عقلية او نقلية كالاجماع ولو مركبا ونحوه و
مع ذلك فالحكم مستند الى الكتاب او السنة مثلا لزوم الاجتناب عن الاثواب الملاقية
لابوال ما لا يؤكل لحمه يستفاد من السنة والحكم في الابدان انما يتم بعد انضمام عدم القول
بالفصل بين الابدان والاثواب الا ان الحكم في الابدان ايضا مستند الى الكتاب او السنة وبالجملة
فلا ينافي كون الدليل نقليا بمعنى كون بعض مقدماته نقلية وكونه عقليا بمعنى استناد
الحكم الى العقل كما عرفت عدم المنافاة بين استناد الحكم الى السنة او الكتاب مع عدم انتهاضهما
على تمام المطلوب الا باعتبار مقدمة خارجة منهما ثم انه لا يخفى عليك عدم انعكاس الحد المذكور
نظرا الى ان المتبادر الظاهر منه هو اختلاف حكمي العقل والشرع كما هو مما لا مناص منه حذرا
من اتحاد الدليل والمدلول ومع ذلك ينتقض لعدة من افراد الدليل العقلي كالحكم بوجوب المقدمة
بعد وجوب ذيها هو عين الحكم الشرعي فان العقل يدرك وجوب المقدمة وهو نفس المدلول
فيلزم اتحاد الدليل والمدلول اللهم الا ان يجاب عنه بان الحكم العقلي في المقام هو وجوب
المقدمة عند وجوب ذيها على وجه اجمالي كلي يتوصل به الى حكم شرعي خاص كوجوب الوضوء
للصلوة والخروج مع الرفقة للحج امثال ذلك مما هو ظاهر على نحو الحكم في سائر الكبريات
المستدل بها على ثبوت احكام افراد موضوعها كما لا يخفى ثم ان التقسيم المذكور مما لا وجه
له ظاهرا اذ العقل بعد فرض حكمه فهو مستقل فيما يحكم به ولا ينافيه ثبوت موضوعه بالشرع
فان العقل

فان العقل يستقل بوجوب مقدمة الواجب وحرمة الضد كما يستقل بوجوب رد الوديعة وحرمة
الظلم من غير فرق بينهما الا فيما لا عبرة به في الاستقلال وعدمه وهو تحقق موضوعه شرعا
في الخارج فالحاجة الى ثبوت الموضوع لو كان مما يؤثر في الاستقلال وعدمه لما كان هناك
حكم يستقل به العقل للاحتياج المذكور وبالجملة فالعقل يحكم بامتناع انفكاك احد المتلازمين
عن الاخر وان كان ثبوت الملزوم موقوفا على شيء اخر في الخارج اللهم الا ان يقام الدليل الكلام
في تلك العنوانات الكلية كوجوب المقدمة عند وجوب ذيها او امتناع الانفكاك بين
المتلازمين بل الكلام في العنوانات الخاصة المعنونة في كتب الفقهاء من وجوب الوضوء و
حرمة الصلوة عند نجاسة المسجد وحرمة الضرب عند حرمة التافيف ونحوها من الاحكام الخاصة
ولا ريب ان العقل لا يستقل بادراك احكامها الا بعد ورود خطاب شرعي على وجوب الفعل
او حرمته بخلاف حكم العقل بحرمة الظلم ولو في مورد خاص فانه لا حاجة فيه الى الخطاب
اصلا بل يكفي فيه مجرد الحكم العقلي بالتحسين والتقبيح فالحكم الشكلي بحرمة الاشتغال عند
تحريم الاخفا ووجوب المقدمة عند وجوب ذيها او حرمة الضد عند وجوب الضد الاخر
لا يتم في حكم العقل بحرمة الصلوة والتافيف ووجوب الوضوء الا بعد ورود خطاب الشرع
وهذا هو المراد بالتقسيم واما ما عده الفاضل التوني من الدليل العقلي كالحكم بالملازمة
بين القصر والافطار ولو كانت الملازمة شرعية فهو ظاهر الفساد لبين في محله لانك قد عرفت بينا
ان الدليل لو كان ذا مقدمتين شرعيتين صغرى وكبرى فهو دليل شرعي لا وجه لعده من الادلة العقلية
ففي المقام صغرى القصر شرعية والكبرى وهي القضية القائلة بالملازمة ايضا شرعية لامحل
للعقل فيهما الا مجرد الاستنتاج وهو لا يؤثر في نسبة الدليل الى العقل لوجوده فيها البين قطعا بعقلي
وبالجملة انا نثبت وجوب القصر في اربع فراسخ ونثبت ايضا وجوب الافطار فيما يجب فيه التقصير

على وجه كلي ثبت وجوب الافطار في المسافة المقدرة من غير توسط للعقل الا فيما لا مدخل
له في انتساب الدليل الى العقل وهو مجرد الاستنتاج والا فيلزم ان يكون الادلة الشرعية
باجمعها دليلا عقليا وفساده غير خفي قال الاستاد دام عزه السامي وهذه الايرادات
على التعريف والتقسيم وعلى ما افاده الفاضل التوني مما كنا نورده قبل واما الان فغير متجه
عندنا اما في التعريف والتقسيم فقد عرفت وامّا على ما افاده الفاضل فلان الحكم في الكبرى
قد يكون على وجه كلي كان يقول الشارع كل ما وجب فيه القصر وجب فيه الافطار ولا ريب في
صلوحه لاثبات النتيجة بعد ضم الصغرى الشرعية اليها من غير حاجة الى حكم العقل بامتناع
انفكاك احد المتلازمين عن الاخر بل هذا عين مفاد حكم العقل كما في قولنا كل متغير حادث
على ما لا يخفى وقد يكون الحكم الثابت بالشرع على وجه يحتاج الى ملاحظة حكم العقل بامتناع
انفكاك المتلازمين ايضا كان يقول القصر ملازم للافطار او ما يؤدي مؤداه وح فلا بد
من ضم كبرى عقلية اليها بسند الحكم في الواقع من امتناع الانفكاك بين المتلازمين
ان كان التلازم شرعيا فانه ليس بضائر كما في الحكم بوجوب المقدمة وحرمة الضد وما افاده
من قبيل الثاني لا الاول فتحقيق التعريف والتقسيم وما افاده باجمعها كما لا يخفى **اصل** لا كلام
في المقام في حجية العلم الحاصل من الادلة العقلية التي لا يبتنى على التحسين والتقبيح العقليين
لما علمه الاخر فرغنا عنه في مطلق حجية الظن وذكرنا ان المخالف فيها هو بعض الاخبارية و
تبعهم في ذلك بعض المتاخرين فلا نطيل باعادته وهل العقل فيما هو مبني على القول بالحسن و
القبح يعني انا اذا ادركت عقولنا حسن شيء على وجه ملزم او قبحه فهل هو مما يعتبر في التوصل الى
الحكم الشرعي ويصح استكشافه منه اولا واعلم اولا ان محل الكلام ليس فيما يتفرع على
القاعدة المزبورة ولو بالنسبة الى افعاله تعالى كوجوب العدل وقبح الكذب والظلم في حقه تعالى

فان هذه

فان هذه الاحكام وان كانت مما يتفرع على الحسن وما يقابله الا ان افعاله ليس مما يتعلق به
حكم شرعي حتى يتوصل بالحكم العقلي الى الحكم الشرعي كما في غيره من العباد فان من قبح الظلم
وحسن رد الوديعة يستكشف الحكم الشرعي في حقهم وذلك ظاهر لا سترة عليه ثم اعلم ان
المعروف بين من تقدم على الفاضل التوني اكتفاؤهم من هذا العنوان بعنوان مسئلة اثبات ادراك
العقل الحسن والقبح واول من جعل هذا المبحث عنوانا اخر هو الفاضل المذكور ولعله اخذه من
كلام الفاضل الزركشي حيث الزم بالحكم العقلي ونفى الملازمة بينه وبين الحكم الشرعي الا انه
تبعه في ذلك جماعة ممن تاخر عنه ولكن التحقيق ان البحث الاول على ما يستفاد من كلماتهم في
عناوين البحث وادلة الطرفين نفيا واثباتا ناظر الى المسئلة بين الفريقين يغني عن العنوان الثاني
وتوضيح ذلك يتوقف على ذكر كلماتهم ممن تعرض لها من اصحابنا ومخالفينا في الموارد الثلثة
اما كلمات اصحابنا في اول المقامات **فمنها** ما ذكره الفاضل الحاج اللاهيجي في رسالته
الفارسية المسماة بگوهر مراد حيث فسر الحسن في محل النزاع بجزاء الخير والقبح بجزاء الشر لكن
اذا اضيف الى ربنا تعالى يكون الاول ثوابا اذ جزاء الخير منه لا يكون الا الثواب والثاني عقابا فلو لا
ان النزاع في المقامين مما يرجع الى نزاع واحد لم يصح ذلك كما لا يخفى على المتدبر **ومنها** ما
ذكره العميدي في شرح التهذيب من ان الحسن هو الفعل الذي لم يكن على صفة يؤثر في استحقاق
الذم وفسر الذم بانه قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير ومثل للاول
بالشتم من الرئيس لذي المروة وللثاني بالضرب منه له وللثالث بترك السلام والرابع بترك
القيام له مع اهليته لذلك ولا شك ان اعتبار الذم في الحسن والقبح وجودا وعدما ثم تفسيره
بما عرفت اصرح دليل على الاكتفاء عن الثاني بالاول اذ ليس الذم بهذا المعنى الا العقاب **ومنها**
ما افاده جمال المحققين في تعليقاته على العضدي في نسبة الحسن والقبح بالمعنى المذكور الى المعتزلة

والقبيح ما كان على صفة يؤثر في استحقاق الذم

وفي موردها ادعى الاجماع القول بالحسن والقبح بالمعنى المذكور **ومنها** ما عن الكاظمي في شرح
الزبدة من تفسيره الحسن والقبح بما ذكرنا **ومنها** ما ذكره جملة من اساطين العلماء كالمحقق والشهيد
واضرابهما من تقسيم حكم العقل الى ما يتوقف حصوله الثاني التحسين والتقبيح العقليين كحرمة
الظلم ووجوب رد الوديعة واما كلمات مخالفينا فعن المواقف تفسير الحسن في محل النزاع
باستحقاق المدح في العاجل والثواب على الاجل والقبح باستحقاق الذم والعقاب كذلك
وعن القوشجي خذله الله تفسير الحسن والقبح ايضا بما سمعت كما عن الباغنوي ايضا مثل ما عرفت
الاسنوي في شرح المنهاج اعلم ان الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته وقد
يراد صفة الكمال وصفة النقص ولا نزاع فيهما انما النزاع فيما يعني ترتب الثواب والعقاب
فعندنا انهما شرعيان وذهب المعتزلة الى انهما عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف
عنهما وانه لا يفتقر الوقوف على حكم الله تعالى الى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد
انما الشرائع مؤكدة للنهي وصراحة ذلك في المقصود مما لا ينبغي ان ينكرها فظهر من جميع ما مر
ان المراد بالحسن والقبح الواقع في عنوان النزاع المراد به ما به يستحق الفاعل المدح في العاجل و
الثواب في الاجل فاثبات ان العقل يحكم بالحسن والقبح في قوة اثبات ان العقل يدرك حكم الله
كما هو المراد بالملازمة ويكفيك شاهدا في المقام توهمهم ان الظلم حرام ورد الوديعة واجب
لا يعنون بالوجوب الا الطلب الملازم للعقاب عند المخالفة نعم لو كان المراد من الحسن و
القبح هو مجرد المدح والذم دون الثواب والعقاب كان لتغاير العنوانين وجه هذا تمام الكلام
في عناوين القوم واما ادلة الطرفين الواردة على النفي والاثبات فينفي باتحاد العنوانين
وكفاية اثبات الحسن العقلي عن الملازمة فادلة المثبتين من لزوم افحام الانبياء وعدم وجوب
معرفة الله لولاه يقتضي بما ذكرناه لان مجرد ادراك استحقاق الذم والمدح لا يلزم منه لزوم

ولا يندفع

ولا يندفع منه افحام الانبياء ما لم يلاحظ مع ذلك العقل ولو احتمالا ان لو اهملا لزمه النقاب
كما في التعذيب فدلالتهما على ان المراد بالحسن والقبح ما يلازم الثواب والعقاب
صريحة والا فقبح التعذيب لا مساس له في نفي الذم والمدح وكذا في جواب القائلين
بالحسن منهم بان المراد نفي فعلية العذاب دون الاستحقاق ايا الى المطلب المزبور
من حيث عدم تعرضهم لعدم مدخلية الحسن والقبح والعقاب في نفيه لا يدل على عدم الحسن
كما لا يخفى **فاما** ثمرة المسئلة على ما فرع عليها العضدي واضرابه من عدم وجوب شكر
المنعم فلا عقاب ولا اثم في تركه على من لم يبلغه دعوة النبوة فمما لا ينبغي الاعلى الدعوى
المذكورة وبالجملة نحن لا نقول بان المقامين متحدان لا تغاير بينهما على وجه لا يعقل
النزاع في احدهما مع تسليم الاخر ولكنا نلتزم بان النزاع الواقع بين العدلية والاشاعرة
الاشعرية مما يغني عن هذا النزاع في المقام الثاني فكان بعد تسليم صغرى الادراك
من العقل واهليته فلا نزاع في كونه سبيلا الى الحكم الشرعي على وجه لا ريب فيه كما انا
ذلك من الوجوه المذكورة في عناوين القوم وادلتهم وثمرات المسئلة على ما هو الشان
في استكشاف امثال المقاصد وسياتي ما يوضح ذلك عند الاستدلال على المقصود
وتوضيح البحث وتنقيحه تقتضي بسطا في المقام فنقول ان ههنا نزاعين **احدها** ان العقل
هل يدرك حسن شيء او قبحه اولا يدرك فاثبته الامامية ومن تابعهم من المعتزلة
انكره الاشاعرة حيث ان الكلام في المقام ليس من الكلام في مباحث الفن لعدم كون
المسئلة اصولية بل انما هو من مبادي الاحكامية فقد طوينا الكشح عن ذكرها مضافا
الى بداهة القضية حتى ان اكثار الكلام فيها مما يعد من العبث حيث انه لا يفيدنا غير
ما هو المعلوم منها بالسلامة الوجدان مع ان فيه غنى عن تجشم البرهان الا انه لا بد ان نعلم

ان الحسن والقبح الواقع في العنوان قد اختلف في تفسيرهما فعن بعضهم كالفاضل التوني
والفاضل الزركشي تفسيرهما بمجرد المدح والذم دون الثواب والعقاب قال الاول
في محكي الوافية الحق ثبوت الحسن والقبح العقليين في الجملة لقضاء الضرورة ولكن في اثبات
الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة الشرعيين بهما نظر ثم فرق بين الوجوب العقلي والشرعي
باستحقاق الذم على الاول والثواب على الثاني ثم قال بعد ذكر امور من وجوه النظر
فان قلت الواجب العقلي هو ما يكون تاركه مذموما عند كل عاقل حكيم والحرام العقلي
ما يكون فاعله مذموما كذلك فالحرام العقلي لا بد وان يكون ممقوتا لله وليس الحرام
الشرعي الا ذلك لان فاعل فعل ممقوت عنده مستحق لعقابه ضرورة قلت الحرام الشرعي
ما يجوز المكلف العقاب عليه ولا يكفي مجرد الاستحقاق وان علم انتفائه لسبب كان
من اخباره بذلك وايضا بداهة استلزام المكروهية عند الله تعالى الاستحقاق عقابه
محل نظر انتهى وقال الثاني على ما حكاه الاول ان الحسن والقبح عقليان والوجوب والحرمة
شرعيان فلا ملازمة بينهما حيث قال تنبيهان الاول ان المعتزلة لا ينكرون ان الله
تبارك وتعالى هو الشارع للاحكام وانما يقولون ان العقل يدرك ان الله تعالى شرع احكام
الافعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهما عندهم مؤديان الى العلم بالحكم الشرعي
والحكم الشرعي تابع لهما لا عينهما فما كان حسنا جوزه الشارع وما كان قبيحا منعه فصار
عند المعتزلة حكمان احدهما شرعي والاخر عقلي الى ان قال في ثاني التنبيهين ما اقتصر
عليه المصنف من حكاية قولهم هو المشهور يعني ان صاحب جمع الجوامع ما حكاه عن المعتزلة
من ادراك العقل الثواب والعقاب هو المشهور بينهم ثم قال ولو توسط قوم فقالوا قبحها
ثابت بالعقل والعقاب ثابت بالشرع ثم قال وهو المنصور انتهى والتحقيق على ما عرفت

مما ستطلع

٦

من استظهار ذلك من العناوين والادلة والثمرة ان المراد منهما هو الثواب والعقاب بعد ثبوت
اليه ايضا تصديق الزركشي باشتهاره بين المعتزلة كما لا يخفى ما اشتهر بين من
تاخر من التوني من مسئلة الملازمة من ان بعد تسليم ادراك العقل المدح والذم فهل يدرك
الثواب والعقاب ام لا نعم منهم ان الحسن والقبح في محل النزاع هو مجرد المدح والذم من
غير مدخلية للثواب والعقاب فيهما وهذا هو البحث الذي نحن بصدده فنقول الحق كما
عليه المحققون ثبوت الملازمة الواقعية بين حكم العقل والشرع وهذا الحكم هو مفاد
قولنا كل ما حكم به العقل حكم به الشرع وسيأتي بيان المراد من القضية المذكورة و
حيث ان المخالف ممن يعتد به ليس الا المحقق الجمال والسيد صدر شارح الوافية
فالاقرب ذكر كلامهما لتوضيح مرامهما ثم نذكر ما يرد عليهما عندنا فنقول قال السيد المذكور
في المقام بعد ما مهد مقدمتين في جملة كلام طويل له انا اذا ادركنا العلة التامة للحكم
العقلي بوجوب شيء او حرمته مثلا يصح ان يحكم عليه بان الشرع حكم ايضا بمثل الحكم العقلي
عليه لما مر في المقدمة الاولى ولما فرضنا عدم بلوغ التكليف الينا لا يترتب عليه الثواب و
ان ترتب على نفس الفعل شيء من قرب او بعد فلا يكون واجبا او حراما شرعيا الى ان
قال وبالجملة وجود الاضافة التي يعبر عنها بالخطاب معتبرة في تحقق حقيقة الحكم وليس مجرد
العلم التصديقي من الشارع بان شيئا خاصا مما يحسن فعله او تركه وكذا ارادته من المكلف
ان يفعل او يترك ورضاه من فعله مقتضيا لاخر حكما شرعيا من دون ان يصير المكلف مخاطبا
بالفعل بان يصل اليهم قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذا اخبار الشرع بان هذا
الشيء واجب وحرام او طلبه قبل بلوغ الخطاب ليس حكما فعلى هذا يكون كل الاحكام خطابات
قبل علم المكلف بها خطابات بالقوة لا يترتب عليها آثارها من الثواب والعقاب ثم قال

نقول ان اردت بقولك كل ما حكم به العقل مطابق للواقع فقد حكم الشارع عليه بحكم مماثل
له انه علم واذعن بان هذا الشيء بحيث لو نقل الى المكلف الامر به او النهي عنه لكان مستحقا
للثواب والعقاب مع الامتثال وعدمه او اراد به ان الفعل او الترك مرضي عنده او ممقوت
له او اخبر اهل بيته بالحكم او قال لهم قولوا للناس افعلوا او لا تفعلوا ان رأيتم المصلحة وهم ما
بلغوها فنحن نسلم ذلك لا نمنعه ونسلمه ولكن لا يترتب عليه الثواب والعقاب وان اردت
انه طلبه فعلا او تركا بحيث حصل التكليف وصرنا مكلفين فهو خلاف الفرض لانا فرضنا
عدم بلوغ الحكم الينا بل نريد ان نثبت الحكم الشرعي بتوسط الحكم العقلي ثم بعد ذلك
اورد على نفسه سؤالا حاصله ان بعد قطع العقل بالحكم الواقعي لا مجال للانكار كونه حكم
الله وهو المطلوب فاجاب عنه بان التعبد بمثل هذا الشيء محل نظر لان المعلوم انه يجب
فعل شيء او لا يجب اذا حصل الظن او القطع بوجوبه او حرمته او غيرهما من جهة نقل قول
المعصوم او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما من اي طريق
كان كالفتوى فانه لا يجوز ان نعمل بقول المعصوم المسموع منه في المنام ثم ان السيد
المذكور قد افاد شيئا اخر في احدى المقدمتين الممهدتين وهو عدم كون الجهات المدركة
للعقل علة تامة للحكم بل غاية ما يمكن ان يدركه العقل هو بعض الجهات المحسنة والمقبحة و
يمكن ان يكون هناك جهة اخرى في الواقع لم نحصلها فيمكن ان يكون معارضة للجهة المدركة
فلا يكون الحكم كما ادركه وقال جمال المحققين بعد ما نقلنا عنه في عنوان النزاع ان
الحسن والقبح في بعض الاشياء مسلم لكن ان لا يكون في بعض الاشياء جهة حسن ولا جهة
قبح ومع ذلك امر الشارع به ونهى عنه ليعلم المطيع عن العاصي ثم اجاب عنه عن ذلك بان
الاستكشاف من الاخبار والآثار الواردة عن الهداة الاطهار والآيات القرآنية وال

الوفائية

٧

الغرض اثبات عدم تعلق النهي والامر الا بكل حسن وقبح على ان يكون الحسن مأمورا به والقبح
منهيا عنه وبالجملة فلم يظهر من المحقق المذكور مخالفة يحتاج الى دفع ما التزم نقلها ورده
فالاولى عطف عنان الكلام الى دفع ما افاده السيد المذكور ويستغرق الجواب عما اورده
المحقق المذكور في دفع الشبهة التي اوردها بعض الاجلة في منع الملازمة فنقول فيما افاده
السيد نظر من وجوه الاول ان ما افاده في تفكيك حكم العقل والشرع بتسليم الرضا
والمقت ومنع الثواب والعقاب ليس على ما ينبغي وتوضيحه وتحقيقه ان الحكم الشرعي قد
يطلق ويراد به الخطاب الفعلي التنجزي الصادر منه تعالى او احد امنائه عليهم السلام والنظر
في تعريفهم له بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين على حسب اختلاف القيود المعتبرة فيه
عند بعضهم وقد يطلق ويراد به الخطابات الشأنية التي صدرت عن الشرع وان لم يعلم
بها المكلف لعدم وصولها اليه من حيث مانعية مانع داخلي او خارجي عنه حتى تحرز نفسه
على عدم اهلها وبعبارة واضحة الاحكام التي يقول بثبوتها المخطئة ويعبر عنها المصوبة
ويشترك الاول في مجرد الجعل ويباينه من حيث عدم حصول الفعلية فيه بخلاف الاول وقد
وقد يطلق ويراد به الارادة الجازمة او الكراهة الثابتة في الواقع متعلقة بالمراد في الاول
وبالمكروه في الثاني على وجه يصير المظهر عنه كاشفا عنها عند ارادة اظهارها هو الامر اللفظي
والنهي كذلك فالارادة في الحقيقة انما هو الطلب وينحصر بل وهو علته بحيث لو اراد الشارع
جعل حكم فلا بد من ان يكون مطابقا له فاذا اراد السيد ان حكم العقل بوجوب شيء وادراكه
العلة التامة المقتضية للوجوب لا يلازم صدور الخطاب على وجه يصدق انه حكم فعلي تنجزي
صادر من الشارع فمسلم لكنه لا يجديه فان مدار الثواب والعقاب هو الارادة والطلب الحتمي
كما يشهد به الوجدان كما نرى بالعيان في حال العقلاء في تعذيب عبيدهم لو علم العبد بعدم

ارادة المولى قتل ولده او ارادة اكرامه وقتله او اكرمه فيعد عندهم عاصيا ومطيعا من
غير ان يدانيه ريبة ومخالطة شبهة كما لا يخفى ولبس في صدور اللفظ المعبر عنه بالخطاب
مدخلية في ذلك كما هو ظاهر لا سترة عليه ومثله ما لو اراد من الحكم فيما نفي الملازمة
بينه وبين حكم العقل الحكم الشاني كما في الاطلاق الثاني والظاهر ان القائل بالملازمة
ايضا لا يقول به بواسطة مجرد حكم العقل الاترى في المثال المذكور مع قطع العبد
ارادة المولى قتل ولده يقطع بعدم صدور الخطاب عنه ايضا ولا تنافي بين القطعين
ويؤيد ما ذكرناه عدم ارادة القائل بالملازمة ذلك ان المتكلمين من اصحابنا مع كونهم
قائلين بان الجهات الثابتة في الافعال علل تامة لم يكتفوا في اثبات التكاليف بمجرد
ذلك بل قالوا بها بواسطة وجوب اللطف نعم لو انضم الى ذلك مقدمة خارجية اخرى
كقولهم باللطف او قولهم بعدم جواز خلو الواقعة عن الاحكام كما يستفاد من جملة من
الاخبار صح القول بان الحكم العقلي يلازم الخطاب الفعلي يعني بعد ملاحظة المقدمة
الخارجية العقلية او النقلية الا ان الظاهر منهم في المقام دعوى ثبوت الملازمة بين حكم العقل
وحكم الشرع مع قطع النظر عنها كما يشعر به قول الحاجبي شكر المنعم ليس بواجب عقلا
فلا اثم على من لم يبلغه دعوة النبوة حيث ان قوله فلا اثم على ما صرح به السيد الشريف تفريع
ولا يخفى عدم ترتبها الا على دعوى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع مع قطع النظر عن
المقدمات الخارجية والا فالثمرة لا يظهر الا فيمن بلغه دعوة النبوة ويومى اليه ما استدل
به الفاضل التوني في نفي الملازمة بالاخبار فان ثبوت الاحكام الشرعية ولو بعد ملاحظة
المقدمة الشرعية فيما يستقل فيه العقل مما لا ينكر عند بالجملة فان اراد منع الملازمة
بين حكم العقلي وحكم الشرع اللفظي باحد الوجهين فسلم ولكنه كما عرفت غير مجد فيما يراه من ان

اراد منع

منع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بمعنى طلبه وارادته فهو محجوج بقطع العقل الخالي
عن شوائب الوهم بخلافه فان العقل اذا ادرك حسن الشيء على وجه يستحق فاعله الثواب
وجزاء الخير فقد ادرك ذلك من كل عاقل حكيم شاعر فكيف بمن هو خالقهم وكذا اذا ادرك
قبح الشيء كذلك ولعمري ان الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بهذا المعنى مما لا يقبل الانكار
فانها في مثابة قلت ما ذكرت مما لا يجدي شيئا في المقام كما اعترف السيد بذلك ايضا
لان الكلام في ترتب الثواب على الواجب العقلي والعقاب على تركه ولا نسلم ترتب الثواب
والعقاب الا على الامر والنهي اللفظيين قلت بعد ان ذلك منقوض بموارد الاجماع
الضرورة والسيرة على وجه في الجميع فان اراد عدم ترتب الثواب والعقاب على الواجب
العقلي في الحقيقة وفي المعنى فهو مردود عليه بملاحظة حال العقلاء في كيفية الاطاعة والعصيان
كما مر وان اراد ان ما يترتب على الواجب والحرام العقليين لا يسمى في الاصطلاح عقابا
وثوابا فبعد الغض عنه كما ينفيه تحديد المتكلمين للثواب بانه ايصال النفع المستحق مع التعظيم
والعقاب بما يقابله من غير ملاحظة الامر فكيف بالتعطي عنه فيرد عليه ان النزاع ليس
في مجرد التسمية والاصطلاح اذ لا يترتب على تسمية ذلك ثوابا او غيره شيء من الاحكام
الشرعية كما لا يخفى فان قلت ان بعض الاثار لا يترتب الا بعد اثبات الخطاب كالثواب
والعقاب مثل قتل فاعل الكبيرة في الرابعة حيث انها على ما عرفها جماعة بانها ما اوعد الله
عليها النار في كتابه لا يتحقق الا بعد تحقق الخطاب والقائل بالملازمة لا بد له من اثبات
الخطاب في صدق الثواب والعقاب قلنا لا نسلم انحصار الكبيرة فيما ذكر فانها اعم عندنا
من ذلك ومما حكم العقل بحرمته على الوجه المعهود الثاني ان ما افاده في دفع ما اورد على
نفسه من عدم مجال للانكار بعد ما قطع العقل بالحكم بالنظر والتامل فيما في جواز التعبد

بامثال هذه الادلة لا لكان العقلية القطعية او الظنية مما لا يبتني على اساس ولا بما اورده
ملحوظ ما سبق حيث نقد عناه في حجية العلم المراتي في محله على وجه ظهر عدم معقولية التخصيص
بعلم دون اخر فليراجع ثمة الثالث ان ما افاده من ان الجهات المدركة في الاستقلال
العقلية ليست علة تامة مما لا يصغى اليه بعد موافقة الوجدان فان الجهة المدركة في
الاحسان والظلم الامرة في الاول وكناهية في الثاني بحسب الوجدان في حال العلم بها
التامة واما جواز تبدل العلم جهلا فهو امر خارج عما نحن فيه اذ ليس الاحتمال هذا للعالم
والجاهل لغيره الا علم له فخرج عما نحن بصدده ويشعر بذلك ما افاده الشيخ في العدة في مباحث
النسخ من ان حكم الشيء انما هو كاشف عن الصفات لا انه به يحصل الوجوب ومن هنا تمسك
الاشعري بعدم كون شرع في جعل الاحكام مختارا بل لا بد وان يكون موجبا وبذلك
يشعر ما اجاب عنهم اصحابنا بان انتفاء القبيح لصارفه وكلا بنا في الاختيار فان كان كون
تلك الجهات المدركة لنا في الافعال التي يستقل عقولنا باحكامها سببا ان يكون
في غلط كان المفروض استقلال العقل بادراك الحكم في البعض ثم اعلم ان معنى قولهم ان
حكم العقل بوجوب شيء او حرمته مما يمكن ان يتوصل به الى الحكم الشرعي انه يمكن ان يجعل
دليلا للحكم الشرعي فان حكم العقل باستحقاق فاعل الاحسان جزاء الخير بمنزلة كبرى كلية بالخصوص
حكم الشارع بمعنى ارادته ورضاه وطلبه للاحسان وان كان اطلاق الحكم على هذا المعنى
مجازا عندهم كما لا يخفى ومن هنا يلوح ضعف ما افاده المحقق القمي ره في تحرير العنوان من
كما تبين عندنا معاشر الامامية تبعا لاكثر العقلاء ان العقل يدرك الحسن والقبح
قوله كل من الواضح انه يدرك ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى بتركه الى ان قال ومراد
بعض المتاخرين من ان حكم العقل محض استحقاق المدح والذم فهو مبني على الغفلة عن مراد

القوم ورجح

القوم وحسبان ان حكم العقل انما هو الذي ذكروه في مباحث ادراك العقل ووجه
الضعف امران احدهما حسبانه تعدد النزاع وقد علمت ان كلام الاكثرين يشعر
بخلافه الثاني انه على ما افاده فلا دليل بمعنى الدليلية حكم العقل لحكم الشرع بل العقل تارة
يدرك الحسن والقبح بمعنى المدح والذم واخرى يدرك الثواب والعقاب بمعنى انه يدرك
انه مما يرضى الله بفعله او لا يرضى به فلا يتصور النزاع في ذلك الا ممن ينكر حجية ادلة
القطعية العقلية والمفروض ان العقل مذكور في عداد الادلة والمسئلة اصولية اذ
المقصود منها اثبات دليلية العقل للحكم الشرعي وبالجملة فما افاده لا يكون دليلا للحكم
الشرعي ولعله انما اخذ ذلك من كلام المحقق اللاهيجي حيث قال ان العقل رسول في
الباطن كما ان الرسول عقل في الظاهر فان المستفاد من كلماته في موارد عديدة ان العقل
لسان الشرع وطالب به فيها كما ان الرسول في الظاهر يبين احكامه وكيف كان فلا وجه
لما ذكره ايضا الا ان يكون ذلك منه لبيان مقام اخر غير دلالة العقل على حكم الشرع كما هو
الكلام في المسئلة الاصولية المعبر عنها بقولنا كل ما حكم به العقل حكم به الشرع واعلم ان
ان هذه القضية يحتمل وجوها احدها ان يراد منه ان كل ما حكم به العقل حكم بمثله الشرع وهذا يلائم
قولهم ان العقل والشرع متطابقان فانه ظاهر في تعدد الحكمين وتطابقهما وتغايرهما من جهة
ان احد الحكمين شرعي والاخر عقلي ارشادي وعلى هذا المعنى نفى المولى الكبير استقلال العقل
كان وما كان وثانيها ان يراد منه كل ما حكم به العقل حكم بعينه الشرع وبعبارة اخرى ان
الشرع يصدق العقل فيما يحكم به لا انه يحكم بحكم اخر لكنه يمائل حكم العقل وعلى هذا فالحاكم
اثنان والحكم واحد فان احدهما حاكم وهو العقل والاخر مصدق وهو الشرع وثالثها
ان يراد منه ان كل ما حكم به العقل فهو عين ما حكم به الشرع بمعنى ان العقل رسول الشرع

مكان الرسول لا يختلف حكمه حكم الشرع بل هو عين حكم الشرع فكذلك العقل فانه رسول
في الباطن كما ان العقل شرع في الظاهر فحكم الشرع قائم بالعقل حيث امركسان الشرع و
على هذا الحكم واحد والحاكم واحد كما في احكام الرسول صلى الله عليه واله ثم ان هذه
القضية قد يطلق في قبال من يرى صحة حكم العقل وعدم حكم الشرع لجواز خلو الواقعة
عن الاحكام وقد يطلق في قبال من يرى ان حكم الشرع قد يكون على خلاف حكم العقل
لعدم تسليمه عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم فعلى الاول يكون المقصود اثبات الحكم الشرعي فيما لا
لم يتعقبه والتطابق غير ملحوظ في المقام وعلى الثاني يكون المقصود اثبات التطابق ونفس
الحكم الشرعي سواء كان مخالفا او موافقا غير ملحوظ في النزاع وبذلك كما تقول الذي
ضربته امس ضربته اليوم فانه قد يكون قولك مسوقا لاثبات المسند قبالا لمن نفاه
وقد يكون مسوقا لبيان المضروب فقد تقدم ما يدل على ثبوت الملازمة بين حكم
العقل وحكم الشرع بمعنى ارادته وكراهته وسخطه ورضاه حيث انه ما يدل على الادلة
الشرعية كتابا وسنة واجماعا بابانه محققا وسنوقفك ولسبطاده مركبا على الملازمة
بين الحكمين بمعنى الحكم اللفظي الخطابي كما ادعاه محقق الجمال قال الاستاد دام علاه
وقد توهم بعض المعاصرين جواز الانفكاك بين حكم العقل والشرع اراد به صاحب الفصول حيث
قال بعد ما عنون البحث في مقامين احدهما يرجع في تحصيل المعنى الى الكلية القائلة بان كلما
حكم به العقل حكم به الشرع وثانيهما الى حجية القطع وجواز عمل القاطع بقطعه فالحق عندي
في المقام الاول ان لا ملازمة عقلا بين حسن الفعل او قبحه وبين وقوع التكليف على
حسبه ومقتضاه وانما الملازمة بين حسن التكليف بالفعل او الترك وبين وقوعه نعم جهات
الفعل من جملة جهات التكليف فقد يقتضي حسن الفعل او قبحه حسن التكليف به وقد لا يقتضي

لمعارضته

لمعارضته لجهة اخرى في نفس التكليف واستند في ذلك الى وجوه **الاول** حسن التكليف
الابتلائي فان الضرورة قاضية بحسن امر المولى عبده بالاستحياء عليه من حيث هو فاعل علم
المدح في نظره استخبار الحال العبد او اظهار الحاله عند غيره ولو كان حسن التكليف
مقصورا على حسن الفعل لما حسن ذلك والجواب عنه اما اولا فبانه خارج عن محل الكلام
فان الكلام انما هو في الملازمة بين حكم العقل بعد ادراكه الجهة المحسنة والمقبحة وحكم الشرع
ولا وجه للابتلاء بعد العلم بحال الفعل وجوبا وحرمة اذ لا فائدة فيه كما لا يخفى نعم ذلك يرد
نقضا على الملازمة بين حكم العقل والشرع التي مرجعها الى الحكم بتبعية الاحكام الشرعية
للصفات الكامنة في الاشياء باعتبار حد ذواتها او بعد انضمام امور اخر اليها زمانا
ومكانا ونحوهما ومن هنا يظهر عدم استقامة ما اجاب به عن الاعتراضات التي اوردها
المحقق القمي على الوجه المذكور وحيث انه انما حاول دفعه في ذلك المقام ولا ارتباط بين لما نحن
كما لا يخفى على المتدبر فيهما واما ثانيا فبان التكاليف الابتلائية خارجة عن محل تشاجرهم
ومورد نزاعهم اذ ليست بتكاليف حقيقة فان التكاليف الحقيقية على ما هو المصرح به في كلام
المتكلمين لا بد وان يكون مشتملة على حسن زائد غير ما هو في حسن التكليف قال المحقق الطوسي
في مقام بيان شرائط حسن التكليف وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه
وثبوت صفة زائدة على حسنه وتحقيق المقام انما هو بعد بسط في الكلام فنقول ان التكليف
ينبغي يقع على وجوه **الاول** ان يكون الفعل المأمور به مشتملا على مصلحة توجب الامر به الاول
او مشتملا على مفسدة مقتضية للنهي عنه بحيث لو خلي عن الاول لعدم امر بالثاني او لم ينه عنه لكان
قبيحا على ما عرفت مرارا وهذا هو القسم الشائع عندنا معشر العدلية **الثاني** ان يكون لمصلحة
في نفس صدور الامر من غير ان يكون الفعل ذا مصلحة توجبه بل قد يكون الفعل مبغوضا

اولم يؤمر به

للامر لكن المصلحة المقتضية لصدور الامر دعت الى الامر به كالاوامر الواردة في مقام التقية
من غير ان يكون في نفس العمل تقية ولا شك ان هذا القسم من الامر لا يورث ايجابا بالنسبة
الى الفعل ولا شيئا اخر وانما هو فعل قد احتاجت اليه الضرورة فوقع من غير ان يكون ناظرا
بحسن في متعلقه وانما الحسن في نفسه على النهج السائر في الافعال الاختيارية التي يكفي في
صدورها عن الفاعل وجود الداعي اليه بخصوصه ولو كان هو حفظ النفس عن مكائد الاعادي
بل هو من اعظم الدواعي **الثالث** ان يكون المصلحة في الفعل لكنه بعد ما تعلق الامر به
فانه من حيث ان الفعل يحصل الامتثال بالنسبة الى امر المولى واخرى من حيث ان
الفعل بعد ما تعلق الامر به ظاهرا انما اشتمل على عنوان حسن كان الامر به طريقا الى تحصيل
ذلك العنوان الحسن الذي هو المقصود بالامر واقعا وان تعلق بغيره ظاهرا فالمأمور به
بالامر اللفظي شيء والمقصود من الامر الذي حسنه اقتضى صدور الامر من الامر شيء اخر الا
ان تعلق الامر به حيث لم يكن متمكنا لادائه الى حصوله ابتداء تعلق الامر بغيره على وجه يحصل
بواسطة تعلق الامر به ذلك العنوان الحسن فيصير مأمورا به بامر اخر مثلا اذا كان في اظهار
الاطاعة للمولى حسن او مصلحة دعت الى طلبه من العبد فلا يتيح الامر باظهار الاطاعة ابتداء
من غير سبق تكليف لان الاطاعة يرجع في تحصيل المعنى الى الامتثال باوامر المولى والاتيان
بما تعلق الامر به والمفروض انتفاء موضوعه فلا بد في ذلك عن الامر بشيء اخر مثل الامر بقطع
يده مثلا وقتل ولده لتحصيل موضوع ما هو مطلوب واقعا من اظهار الاطاعة وان لم يكن
قطع اليد محبوبا له بل ربما يكون مبغوضا فكان الامر اللفظي في المقام جزء الموضوع ما هو
المقصود حقيقة وبعد تحصيل ذلك الموضوع يحكم العقل بالامر العقلي بالاطاعة المطلوبة
للمولى حقيقة فالامر اللفظي لا يورث حسنا في متعلقه واقعا وان تخيله المأمور من حيث جهله

بالواقع

بالواقع وكشف اللفظ عن الوجوب ظاهرا ولا ينتج حسنا بل هو مستتبع لموضوع حسن
تعلق الامر الحقيقي به واذا عرفت ذلك فاعلم ان القسم الاول لا كلام فيه والقسم الثاني
مما لا دخل له في المقام لانه امر صوري صرف ولفظي محض والقسم الثالث فبالنسبة الى
الامر المتعلق لفظا بقطع اليد او ذبح الولد فلا شك في كونه صوريا محضا لا يورث وجوبا
في الواقع وان تخيله المكلف بواسطة عدم اطلاعه وجهله بالواقع وبالنسبة الى المطلوب
واقعا فهو كالقسم الاول من حيث ان حسن الفعل دعا الى الامر به والاوامر الابتلائية يحتمل
ان يكون من هذا القبيل ولا ينافيه ما اشتهر في الالسنة من التكاليف الابتلائية لا بد
ان يكون الفعل غير مطلوب اذ بعد تسليمه فنقول انما في ما تعلق الامر اللفظي به وتخيله
المكلف مأمورا به ولا دليل على ان ذلك الامر لا يصح ان يجعل طريقا الى الوصول الى ما هو
المطلوب حقيقة كما انه لا ينافيه مبغوضية ما تعلق الامر به ظاهرا نظرا الى ان المطلوب الحقيقي
هو اظهار الاطاعة والانقياد ومن جملة ما يحصل به هذا المفهوم هو قتل الولد او قطع اليد
المفروض كونه مبغوضا للمولى على الوجه في ذلك انه كما يحصل بالقتل فذلك المفهوم فكذلك
يحصل بايقاعه في معرض القتل او القطع كما هو ظاهر من ذلك كله ظهر ان ما زعمه المحقق
القمي وتبعا لبعضهم من ان الامر في امثال المقام مجاز عن المقدمات فما التجاء له والحاصل ان
الاوامر الابتلائية لا يرد نقضا على الملازمة بعد احتمال ما قلنا فكيف بان الظاهر من سياق
كلماتهم هو ما قلنا فتدبر جيدا ويدلك على ذلك **الثاني** التكاليف التي يرد مورد التقية اذا لم يكن الثاني
في نفس العمل تقية فان امكانها بل وقوعها في الاخبار المأثورة عن الائمة الاطهار مما لا يكاد
يعتريه شوب الانكار وان منعنا وقوعه في حقه تعالى بل وفي حق النبي صلى الله عليه واله فان
تلك التكاليف متصفة بالحسن والرجحان لما فيها من صون المكلف والمكلف عن شرور المخالفين

وان تجرد ماكلف به عن الحسن الابتلائي وظن بان الحسن بعد التكليف من جهة الامتثال
مما لا يجدي اذ الكلام في الجهات المتفرع عليها التكليف لا في الجهات المتفرعة على التكليف
هذا والجواب عنه اما اولا فبالنقض فيما لو حكم العقل بوجوب شيء او حرمته فانه يجب
التكليف انقيادا من شرع الاعادي وصونا عن تكاليفهم على خلاف حكم العقل من تحريم الواجب
وايجاب الحرام مع انه لا يلتزم بجوازه ولا بحكم بالانفكاك بين الحكمين عنه قال في ذيل
المبحث واذا ثبت عندك ما حققناه انتفاء الملازمة الكلية فاعلم ان ذلك يتصور تارة
بالامر بالحرام العقلي ولو ندبا والنهي عن الواجب العقلي ولو تنزيها وعد الاقسام المتصورة
في المقام من الامر بالمباح او تحريمه او اباحة الواجب ونحوه الى ان قال اما القسمان الاولان
فلا ريب في امتناعهما بالنظر الى الحكم الواقعي مع ان مقتضى ما ذكره من الدليل هو جواز
مثل ذلك ايضا فما هو الجواب عنه هو الجواب عن غيره ايضا والحق ان النقض المذكور مما
لا يختص ورده بهذا الدليل خاصة بل يجري في اكثر الوجوه التي استدل بها كما لا يخفى واما ثانيا
فبالحل فنقول ان تلك التكاليف لا بد وان يحمل على احد الوجهين اما على التورية باعتبار
ارادة معنى غير ظاهر منها على اطلاعها كما نقية في الاوامر بالمسح على الخفين انه يجب عند
الخوف على النفس والفعل فيه يشتمل على الحسن قطعا لان الفعل الواقع في مقام الخوف على
النفس له وجه يغاير سائر وجوهه ويختلف الحسن والقبح باختلاف الوجوه المتعددة مع ان الفعل
المتنزع عنه كما لا يخفى وقد بين في الاخبار نظائر ذلك في الاخبار بحيث لا يكاد يحصى بل الامكان
من ذلك ما قد حكاه الامام عليه السلام فيما سئل الشارع عن الوزن من حديد ثم خرجه بوجوب عن
الرسول ثم قوله اصبت ثم خرجه باصابة الباطل وقوله في الشجرة انها امامان عادلان كان سلطان
كانا على الحق وما ماتا على الحق ثم خرجه بانهما غير ظاهر او لا قبح في ذلك بوجه واما على حمل الا
جهاء

فيها على حمل اللفظ وايجاد صورة الامر صورة من غير ارادة معنى منه نظير الكذب في الاصلاح مستغير
من حيث عدم مطابقة نسبة الكلام للواقع فيها ولا بعد فيه اصلا كما زعمه والعجب انه كيف يستبعد
وقوع التكليف بالقبيح ولا يستبعد حمل الامر في امثال المقام على الامر الصوري مع انه في امثال
مقام التقية لا غائلة فيه بوجه الثالث ان جملة من الاوامر الشرعية متعلقة بجملة من الافعال
المشروطة بقصد التقرب والامتثال حتى انها لو تجردت عنها تجردت عن وصف الوجوب
كالصلوة والصوم والحج والزكوة فان وقوعها موصوفة بالوجوب الشرعي او بحجابة مشروط
بنية القربة حتى انها لو وقعت بدونها لم يتصف به مع ان تلك الافعال بحسب الواقع لا يخ
ان يكون واجبات عقلية مطلقة او بشرط الامر بها ووقوعها بالامتثال وعلى التقديرين يثبت
المقصود اما على الاول فلحكم العقل بوجوبها عند عدم قصد الامتثال وحكم الشارع بعدم
وجوبه واما على الثاني فلانتفاء الحسن قبل التكليف وحصوله بعده فلم يتفرع حسن التكليف
على حسن الفعل اولا ويمكن تحريره بوجه اخر يخالفه في الجملة فنقول لا شك في اشتراط جملة
من الافعال بالاتيان على وجه الامتثال فمع قطع النظر عن هذا الاشتراط فاما ان يكون
تلك الافعال مشتملة على حسن يقتضي الامر بها اولا وعلى التقديرين لا يتم الملازمة اما على
الاول فلانها لا تجزي عن التكليف الواقعي واما على الثاني فلانها مأمور بها مع انه لا حسن
فيها ولا منافرة في البين كما لا يخفى فان قلت ان الامر يتعلق بها من حيث اشتراط وجه القربة
قلنا الكلام في الجهات التي يتفرع عليها التكليف ووجه القربة انما يتفرع على التكليف فلا يحصل
الا بعد الامر فانه في المأمور به يوجب الدور والمحال والجواب عنه بما لا يحتمل مزيدا ما اوله لا يفوز
عما نحن بصدده اذ الكلام فيما اذا ادركت عقولنا حسن الفعل او قبحه فهل يكشف عن حكم
الشرع ام لا على ما صنف به المبحث فقلنا انما يرد نقضا على الملازمة بين حكمي الشرع و

العقل ولا يرتبط بما نحن بصدده اصلا واما ثانيا فنختار انها واجبات عقلية مطلقة مع قطع
النظر عن اشتراط القربة ولا غائلة اصلا وبيانه موقوف على مقدمة وهي ان الفعل الواقع
من المكلف له عناوين كثيرة ووجوه عديدة يصلح الحمل عليه ويقبح انتزاعها منه فقد
يكون الضرب الصادر من المكلف معنونا بعنوان حسنا كما اذا كان على وجه التاديب و
قد يكون ملحوظا لحاظ اخر وموجها بوجه غيره قبيحا كما اذا كان على وجه التعذيب مثلا فاذا
علمنا العنوان الحسن المنتزع من الفعل بخصوصه تفصيلا فلا كلام وان علمناه اجمالا كان
علمنا ان للفعل الفلاني وجه يكون ملحوظا بذلك الوجه حسنا ولو كان علمنا بذلك بواسطة
امر الشارع وكشفه عن وجود عنوان الحسن اجمالا فلا ريب ان الاتيان بالفعل في الخارج مفصلا
لذلك العنوان المعلوم حسنه اجمالا يجزي عن الامر به لو كان مأمورا به ويحصل الحسن
المنتزع من الفعل كما لا يخفى وبالجملة فبعض الافعال لوقوعها مشتركة بين وجوه كثيرة لا بد
في تعيين واحد منها الى قصد ذلك الوجه بالخصوص تفصيلا او اجمالا والى هذا ينظر العبارة
المنقولة عن المتكلمين من انه لا بد ان يقع الفعل في الخارج اما لوجوبه او لوجه وجوبه فان
اصل الوجوه في وجه الوجوب واذ قد عرفت هذه فنقول نلتزم بان الافعال المخصوصة التي يعبر
عنها بالصلوة حسنة لكنه لا على اي وجه حصل وعلى جميع الوجوه والعناوين المنتزعة عنها بل
على وجه خاص علمنا به اجمالا بامر الشارع وان لم نعلم ذلك الوجه بخصوصه حتى يعنونه بهذا
العنوان حسنه ولهذا قد امر بها الشرع والاتيان بها على الوجه المأمور بها يجزي عن الواجب
وان لم يكن الامتثال ظاهرا او مأخوذا فيرجع الى حقيقة الامتثال كما لا يخفى حتى حسنه و
مأمور بها فلا غائلة بين الحكمين واما ثالثا فنختار انها واجبات عقلية بعد الاشتراط
بنية القربة وقصد الامتثال ولا غائلة ايضا وبيانه ايضا يحتاج الى تقديم مقدمة وهي ان
الحكمة

الحكمة الداعية الى وضع الالفاظ على ما تقرر في محله هو الكشف عن المقاصد في مقام
الافادة والاستفادة وذلك يحصل بوجهين احدهما ان يكون المقصود بالافادة و
الاستفادة ما هو المفهوم من اللفظ بحسب ما يستفاد منه لغة كما هو المتعارف عند
العقلاء في اغلب افاداتهم واستفاداتهم خبرا كان او انشاء وثانيهما ان يكون المقصود فقعا
من ايراد اللفظ واطلاقه هو ما يستفاد من اللفظ من الامور اللازمة للمعنى او الملزومة
له ولو بملاحظة ما لولاه ابتداء كما ان اللفظ في القسم الاول طريق للوصول الى المعنى كان
المعنى المستفاد من اللفظ في المقام طريق للوصول اليه وذلك في الاخبار ظاهر شائع
كالمداليل الكنائية واما في الانشاء فقد يتحقق مثل ذلك ايضا كما اذا جعل الامر بشيء عنوانا
لمطلوبية شيء اخر فالمطلوب بحسب ما يعتقده المكلف هو ما تعلق الامر به لفظا الا ان
المحبوب واقعا ربما يكون شيء اخر ولو بعمومه فيختلف المقصود المسوق له الكلام والمستفاد
من الامر بحسب ما تعلق به ظاهرا في مقام اللفظ كما اذا امر المولى بضرب زيد مثلا او
اكرام عمرو فانه ربما يقصد باختلاف المقصود ما المطلوب ظاهرا من حيث ان الطلب مثلا لا يتعلق
الا بالامور الاختيارية للمكلف ومع ذلك فيمكن الحكم بالاجزاء لو اكرم عمروا من غير اختيار
ومن دون قصد اليه لان عدم تناول الطلب للامور الاضطرارية التي لا تقع باختيار
المكلف انما هو من جهة قصور في الطلب والا فاللفظ المقيد لما تعلق به الامر على ما صرح به
السكاكي مطلق يعم القسمين فاختلاف احكام المقصود والمطلوب امر ظاهر لا يكاد يخفى
على اوائل العقول واذ قد تقرر هذا فنقول لما كان الفعل مجردا عن الاشتراط بنية
القربة غير واجد لحسن ملزم للامر به وكان بعد الاشتراط بها حسنا مقتضيا للامر ولا يمكن
الامر به على وجه يكون الاشتراط بها مأخوذا في الفعل نظرا الى محذور الدور الحاصل

الطريق في الامر به او كاشفا على وجه يكون اتيان الفعل متعلقا للامر اللفظي مجردا من اعتبار [illegible]
والاشتراط لقبح التقييد بالاشتراط بعد ذلك الامر والحيلة في الوصول الى ما هو المقصود
واقعا انما هو تعلق الامر لفظا بما هو مجرد عن قيد القصد ثم التقييد بعد ذلك فالمقصود من
الامر بالصلوة هو التقرب بها وان كان المتعلق الظاهري هو مجرد فعل الصلوة فما هو متعلق
للامر الواقعي والطلب الحقيقي حسن قطعا وما هو مامور به في مقام اللفظ لا دليل على
لزوم كونه حسنا ولا بعد في القائل بالملازمة ايضا كما لا يخفى **الرابع** الاخبار الدالة على
عدم تعلق بعض التكاليف بهذه الامة دفعا للكلفة والمشقة عنهم كقوله صلى الله عليه وآله
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة فان وجود المشقة في الفعل
مما يقدح في حسن الالزام به وان لم يقدح في حسن الفعل فذلك حيث لا يكون هناك
ما يحسن الابتلاء ولا يكون في الفعل ما يحسن بحيث يرجح الالزام به مع المشقة كما
الجهات فالفعل الشاق حتى يكون حسنا بل واجبا عقليا لكن لا يحسن الالزام به لما فيه من
التضييق على المكلفين مع اقتضاء الحكمة بعد ما اول ويمكن تقريره بوجهين **الاول** ان
الادلة الدالة على رفع الحرج عن هذه الامة على ما يعطي النظر في مساقها انما هي واردة
في مقام الامتنان عليهم بترك التكاليف التي تعرضت تلك الامة المرحومة بالعفو عنها لاجل
اما ان يكون حسنة في الواقع على وجه يقتضي الامر بها الزاما او لا فعلى الاول يلازم
ما ينافي الملازمة وعلى الثاني ينافي الامتنان فان ترك الالزام بما لا ملزم فيه لا يعد امتنانا
بل التكليف الالزامي ح يعد قبيحا ولا امتنان في ترك القبيح مع انه قد منّ الله تبارك وتعالى
بترك تكاليف على نبينا [illegible] وعلى الارض الصلوة [illegible] افضلها على هذه
الامة بترك الالزام بها على ما يستفاد من جملة من الاخبار الواردة في هذا المقام كما لا يخفى

على وجه راجح بها **الثاني** ان الظاهر من قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
او لاخرت العشاء الى ثلث الليل ونحوه ان ترك التكليف بهذه الافعال انما هو بواسطة
عدم القائم في المشقة بعد ما هو يقتضي التكليف نظرا الى ما هو المعهود من طريقة العقلاء
حيث يستندون في عدم المعلول الى عدم المقتضي اذا اجتمع مع وجود المانع وانما يحسن الاستناد
اليه بعد احراز المقتضي والا فينسب الكلام القائل به على الى اصحاب الهزل او الظرافة او يلحق
بكلمات ارباب السوداء والجنون فاللازم لذلك وجود الحسن في تلك الافعال مع عدم
الامر بها والجواب اما عن التقرير الاول اما اولا فبانه خارج عن العنوان اذ الكلام فيما لا
يستقل العقل بادراكه واما ثانيا فبالمعارضة انه لو كان التكليف في تلك الافعال قبيحا
فلا امتنان في ترك القبيح واذا كان حسنا فلا ملازمة بين حسن التكليف ووقوعه
على ما نحن فيه فهذا الايراد على تقدير صحته مشترك الورود ولا بد لكل من الفريقين التفصي عنه
فلا يصلح نقضا للملازمة واما ثالثا فبان العسر الحسن من وجوه الفعل واعتباراته فيجوز
ان يكون الفعل باعتبار العسر قبيحا فلا يكون مكلفا به واما اشكال الامتنان فستعرف
الحل منه على المذهبين ثم لا يخفى عدم ورود هذه الايرادات على التقرير الثاني اما الاول
فلان المخبر الصادق قد كشف عن حسنه على ما عرفت فالقطع حاصل بحسنه مع انزال تكليف
به واما الثاني فواضح واما الثالث فلان الظاهر من الرواية عدم كون الفعل شاقا بل المشقة
انما يحصل من الالزام به كما يظهر من قوله اشق حيث اسند مشقتهم الى نفسه صلى الله عليه وآله
كما لا يخفى ولكن يرد عليه اولا ان غاية ما يمكن ان يستفاد من تلك الاخبار هو الظن والظن
يدفع بالقاطع فان الدليل الدال على الملازمة قطعي ولا يعارضه خبر الواحد بل ولا المتواتر
لفظا فلا بد من حمله على خلاف ظاهره كان يقال اما ان المشقة في تلك التكاليف انما هي من جهة

المكلف به فبعد العسر والمشقة لا يكون حسنا فلا تنافي اذ من طرحه وبالجملة لا يصح ترك
الدليل العقلي والاخذ بروايات في سندها وفي دلالتها الف كلام وهذه الكلمات في دفع
الملازمة من [illegible] من القصاب فهو كما تكسر من القصاب اخر وثانيا ان جملة من الاخبار
الدالة على تفويض الاحكام الى النبي صلى الله عليه وآله واوصيائه عليهم السلام محمولة على وجوب
ابلاغ النبي صلى الله عليه وآله [illegible] عن التبليغ من ايصال العباد الى جميع المصالح لكونه
قليلها وكثيرها من غير ان يفوت منهم مثلا شيئا منها [illegible] فرض الله وفرض الرسول
فيجوز ان يكون الامر المذكور في الرواية كما يظهر من اسناده الى نفسه صلى الله عليه وآله
من قبل نفسه من غير ان يكون تبليغا منه صلى الله عليه وآله فالفعل بعد الامر من النبي صلى الله
عليه وآله يصير حسنا يجب امره في الحقيقة تحقق الموضوع الواجب العقلي والشرعي كالنذر وامر الوالد
لولاه فلا ينافيه علم النبي صلى الله عليه وآله وحكمته بعد ما عرفت [illegible] بما يكون الداعي
جميع المصالح لهم فليتم ثم ان الاشكال الوارد في مقام الامتنان فيمكن التفصي عنه على المبنيين
اما على مذاق النافي فبان بقاء التكليف وان كان حسنا الا ان ترك التكليف احسن الا
على نحو العفو فيمن يستحق العقوبة فانها عدل لكن العفو اولى [illegible]
الاحسن بعد ما كان كل امتنان [illegible] نظرا الى وجوب صدور الاحسن منه تعالى فهو في مقام
وعدم جواز صدور القبيح منه للامتنان لزواله حينئذ فان عدم صدور القبيح منه تعالى انما هو لغناه
لا لشيء اخر على وجه مضطر اليه فان امتناع القبيح لصارف يتمكن الامتنان حيث لغناه
بذلك ايضا من اعظم المنن كان فيما ضمنه على وجه الاطلاق تحصل الامتنان على العباد
وجاعل الوجود من اعظم نعمائه التي منّ بها على خلقه كما لا يخفى واما على مشرب التحقيق فان
ان حسن الفعل قد يتدارك بوجوه اخر ويجزى الجهات اخرى على الوجه الاتم الاكمل عن تكليف

اذا اقتضى المصلحة بذلك كما في الحكم بافطار الصائم في السفر فان الصوم [illegible] في السفر عند
المشقة قد يوجب شكر المنعم والخضوع لوجهه الكريم المنان المشتمل على اكمل المصالح واتم
الفوائد فرفع التكليف والاحسان بما لا يستحقه من جزائه لجزاء الجميل مما لا يعد العاقل
باحصاء وجوه امتنان [illegible] فقليل كذلك الا [illegible] لكنه لا يخفى عدم اندفاع النقض على
المذهبين وان حل الاشكال فتدبر **الخامس** لا ريب في ان كثيرا من الاحكام المقررة في الشرع
معللة في الحقيقة [illegible] الا انها غير مطردة في مواردها ومع ذلك حفظ الشرع
على عمومها وكليتها حذرا من الاداء الى الاخلال بموارد الحكم كتشريع العدة المعللة بحفظ
الانساب في نحوها فالفعل في الموارد المنفكة عن العلة خالية عن المصلحة مع اطراد الحكم
اختصاص الحكمة بالبعض والجواب عنه اولا فبما عرفت مرارا وثانيا لا نسلم كون تلك الحكم
علة للحكم الشرعي كيف ولولاها لزم التخلف بل تلك الحكم انما هي تقريبات لاذهان المخاطبين
لمناسبة جزء او علل لتشريع الحكم واظهاره وابرازه كما في شأن نزول الايات القرانية
فان المصالح الكامنة في الاشياء المقتضية للامر بها والنهي عنها مما لا يعلمها الا الله والراسخون
في العلم من امنائه وخلفائه ولعل ما تخيله من كفاية الاحتمال فيما رآه من نفي الملازمة كما
اشعر به بقوله ظنا او احتمالا او صرح به اخيرا في ذيل كلامه فلعله سهو من قلمه او غفلة عن
قواعد المناظرة فان الناقض لا بد وان يكون في مقام النقض موردا للمورد في خالف مفهوم
مفهوم خصمه قطعا ولا يكفيه الاحتمال نعم المانع يكفيه الاحتمال في قبال الاستدلال وبالجملة
فنحن نقول بالملازمة فان منعها مانع بتجويز امثال ذلك فلا بد لنا من احكام الدليل
الدال على الملازمة وسد باب الاحتمال باقامة البراهين القطعية وان نقضها الناقض
بان يقول ان المورد الكذائي قد تخلف فيه الحكم المذكور فلا بد له من اثباته بمورد قطعي

المخالفة وعليه اما اصلاحا او الالزام بمقالته ومن الظاهر ان الوجوه التي استند لها في منع ثبوت الملازمة انما هو اورده على وجه النقض كما لا يخفى فلا وجه للاحتمال الثاني مع انه كما يحتمل ان يكون المراد ذلك الاحكام انما هو بواسطة حسن في التكليف كذلك يحتمل ان يكون بواسطة حسن الفعل في غير المواد الموجود فيها العلة لان اشتمال الفرد على مصلحة من طبيعته مما يجري في انتزاع عنوان عن فرد مما ثل له في النوع فيصير ذلك العنوان من وجوه ذلك الفرد ويحتمل ان يكون حسنا فيصير مامورا به وبالجملة فلا دليل على عدم المصلحة في شيء بخصوصه فلعل الحكم في الافراد الغير الواجدة لملاك الحكم مستنده الى عامة لغيرها ايضا او بخصوصها ولعمري كيف يرضى العاقل فضلا عن الفاضل بالاستناد الى مثل هذه الوجوه في دفع ما تقتضيه العدلية عليه كما ستقف ان شاء الله التنصيص

الصبي المراهق اذا كان لطيف القريحة كان العقل يثبت في حقه الاحكام العقلية مع انه لا يجب عليه شرعا والجواب الالزام بالاحكام الشرعية في حقه ايضا بعد ما ادرك الحكم العقلي كحرمة الظلم او وجوب ستة الود بغير غاية ما في الباب عفوه ثابت بالشرع تفضلا كما في المعاصي الصغيرة مثلا مع ان الحكم بثبوت العفو في بعض المقامات كما لو فرضنا وبنا لو قتل الصبي قبل بلوغه بساعة مع كمال عقله وادراكه نبيا او وصي نبي غاية الصعوبة فانه ربما يخالف العدل على ما لا يخفى وبالجملة فنحن نقول انه كلما ادرك العقل ان الفعل الفلاني مما يترتب عليه الثواب بمعنى جزاء الخير والعقاب بمعنى جزاء الشر او لا يترتب عليه شيء منها عند العقلاء والحكماء فيمتنع ان يكون حكم الشارع الذي هو خالق الحكماء والعقلاء خلافه ولمن شئت التوضيح فلاحظ المباح العقلي هل يصح ان يحكم الشارع بوجوبه او لا يصح وقس عليه البواقي فنقول ان بعد ما ادرك العقل جهات الفعل ولم يحكم بوجوبه وحرمته او استحبابه او كراهته

او كراهته وحكم باباحته فايجاب الشارع الحكيم له لا يخلو من وجوه اما الحسن فيه قبل الامر والمفروض خلافه او لحسن فيه بعد الامر على وجه يتفرع عليه التكليف فالامر فيه محقق لعنوان حسن مطلوب حقيقة مامور به واقعا كما في الاوامر التعبدية كالصلوة والزكوة فان بعد الامر يحصل عنوان حسن غير الامتثال فيصير مامورا به واما حسن الامتثال فلا يتفرع عليه التكليف بل الامتثال يتفرع عليه فلا يصلح وجها للتعلق التكليف بالفعل واما الابتلاء كما اورده القوشجي على المحقق الطوسي ره في بيان كلامه وارادة القبيح منه وكذا من لنا ارادة الحسن فاما مع العلم فلا وجه له واما مع الجهل فالامتثال به ايضا لا حسن فيه لان حسن الامتثال انما هو من حيث تحصيل محبوب المولى والمفروض انه لا حسن فيه نعم في صورة الجهل لاعتقاد المكلف من حيث ظاهر الامر الكاشف عن الطلب واقعا بالمحبوبية يحسن منه الانقياد ويحرم عليه التجري بترك المطلوب على حسب اعتقاده وهذا ليس من حسن الامتثال في شيء كما لا يخفى وليس هذا الامر الا صوريا صرفا ولفظيا محضا والكلام على تقدير خلافه فلا يصلح نقضا على الملازمة الواقعية نعم لو قلنا بان الطلب امر مغاير للارادة او لا يستلزمها بل يمكن الانفكاك بينهما كما راه بعض الاعاظم تبعا للاشاعرة فلا ملازمة بين الحكمين ولعل النافض المذكور كلامه مبني على ذلك الا ان الكلام معه في المبنى ثم ان ما في عنوان المبحث وبعد ما نفي الملازمة الواقعية هذا اذا اريد بالملازمة القطعية الواقعية منها ولو اريد بها الملازمة ولو بحسب الظاهر فالظاهر ثبوتها ثم قال بعد ايراد النقوض على الملازمة الواقعية باعرضنا الاستدلال على مقصوده من اثبات الملازمة بين حسن التكليف وعدمه في اثناء الاحتجاج على الملازمة الظاهرية في المقام الثاني الذي يرجع الى تحصيل المعنى بحجية العلم والقطع في الظاهر ومن هنا يتضح انه لو جهل العقل جهات التكليف وادرك جهات الفعل

حكم في الظاهر بثبوت التكليف علا بعموم الايات وما في معناها من الاخبار ولا تخصيصه بجهات العقل وقوع التكليف على حسبها ان بعا بعضها مانع ولا يكفي احتمال انه المحتمل لا يصلح في نظر العقل لمعارضة المقطوع به انتهى وهذا ايضا مما ليس في محله فان الملازمة لو كانت ثابتة فهي ولتعين على ما عرفت والا فالملازمة الظاهرية مما لا محصل لها واما استند اليه من عموم الايات فعلى تقدير دلالتها انما يثبت بها الملازمة الواقعية دون غيرها فالحكم بلزوم العمل على مقتضى ما ادركه العقل من جهات الفعل في الظاهر يبقى بلا دليل وغاية ما يمكن الاستناد اليه في تصحيح مرامه هو ان يقرر ان الرجوع الى الوجدان يقتضي بان الجهات المحسنة للفعل بعد وصول العقل اليها انما هو مقتضي للتكليف واحتمال المانع مما لا يعبأ به العقل بها اذا كان بعيدا مع ان الاصل يقتضي بعدمه فيثبت التكليف في مرحلة الظاهر الى ثبوت المانع وفيه اولا ان الرجوع الى الوجدان شاهد صدق على ان جهات الفعل علة تامة للتكليف فليست هناك حالة منتظرة له وبعد التنزل عن كونها علة تامة لا دليل على كونها مقتضيا للحكم فلعلها جزء للمقتضي فان ارتفاع التكليف في الصبي يحتمل ان يكون لوجود مانع منه ويحتمل ان يكون مستندا الى فقدان شرط من شروط التكليف ولا معين لاحدهما فالجزم بان عدمه في امثال المقام مستند الى وجود المانع انما هو تعرض على الغيب وتحكم وثانيا لو سلمنا احراز المقتضي فلا نسلم ان الشك انما هو في وجود المانع عن ثبوت المقتضي وترتيبه على المقتضي كيف ويحتمل ان يكون الشك في مانعية شيء موجود والاصل لا يجري فيه لعدم العلم بالحالة السابقة فان ما يحتمل مانعيته من خلق ومنذ حصل يحتمل مانعيته وعدمها ففرض الاثار وثالثا الموانع فلا نقض في مقام عدم جريان الاصل فيها لكنه يختص بالموانع الواقعية للمطالب الخارجية واما الموانع الجعلية كالموانع الشرعية التي نشك كونها مانعا للاحكام الشرعية يحتمل فيها

يجري

يجري الاستصحاب والاصل فيه الا ان المقام ليس منه كما لا يخفى فان الكلام في الموانع التي تمنع عن ترتب الحكم العقلي على مقتضياتها وهذه امور واقعية منوطة بجعل ولا وجه للاستصحاب فيها ودعوى استقرار بناء العقلاء على عدم اعتبار ما يحتمل مانعيته في ترتب اثار المقتضي بعد احراز المقتضي غير مسموعة جدا كيف ولا نجد منها في عين ولا اثر الا ترى انهم من اراد المسافرة الى بلد خاص بعد وجود المقتضي ويحتمل مانعية شيء موجود عنها لا يترتبون اثار حصول المسافر الى البلد المقصود له من ارسال المكاتيب اليه وغيره كما لا يخفى واما اصالة عدم المانع فقد قلنا انه محل من جريانه في الامور الشرعية فان من اثار عدم المانع الشرعي وجود المقتضي الشرعي بخلاف الامور الواقعية فانها تستند عليها الواقعية بجميع اجزائها من وجود المقتضيات ورفع الموانع فعدم المانع المحرز بالاصل الشرعي لا يجري في الحكم بوجود المقتضي فانه اصل مثبت ولا اثبات ضيره عند نا وبالجملة فاصالة عدم المانع وان كان يجدي في اثبات الملازمة الظاهرية الا ان الكلام في مورده فاثباته ان المقام مما نعلم بوجود المقتضي ونشك في وجود المانع دونه خرط القتاد وقد يستفاد من كلام الملازمة الظاهرية ايضا فيما لو ادرك العقل بعض جهات الفعل ويحتمل وجود معارض يعارض قبحه او حسنه كما اذا ادرك حسن العدل او قبح الكذب ولكنه يحتمل وجود عنوان اخر في الكذب من انجاد نفس محترمة ونحوه فان العقل في مقام الظاهر يستقل بحرمته او وجوبه مثلا ما لم ينكشف الخلاف ويعتمد على اصالة عدم المانع وهذا ايضا مما لا وجه له في وجه فان العقل بعد ما احرز العنوان الحسن لا يجدي في الحكم بخلاف احتمال طرو عنوان القبيح لان الحسن وخلافه من الصفات الطارية على الافعال الاختيارية والعناوين المقصودة فكلما لم يكن العنوان القبيح مقصودا لا يتصف بالقبح وان وقع وكذا

العنوان الحسن فان قطع اليد من المعصم لنشم ما يستقل العقل بقبحه ولا يكفي في دفعه احتمال رفع شقاء ملوس مثلاً ولذا وقع مفيدا قطعاً فالحكم بقبح الظلم وقطع اليد حكم واقعي لا يبتني على الظن بعدم القصد الى العنوان الحسن لا يتردد العقل في الحكم بالقبح حكما واقعيا ولا يحتمل الخلاف لا في الواقع ولا في الظن فكيف يكون مثل هذا الحكم حكما ظاهريا ولا حاجة الى اعمال الاصل في عدم لحوق العنوان المحتمل فان الاثار التي يجري بالاصل بحكم ترتبها في المقام ما يترتب على نفس الشك في وجود العنوان لا الواقع عن حاجة الى اعمال الاصل ولو شككنا في حجية امارة فنفس الشك فيها يكفي في عدم ترتب اثار الحجية عليها ولا فائدة في اجراء اصالة عدم الحجية كما بينا عليه في مباحث الظن وبالجملة اذا ادرك العقل بعض جهات الفعل واحرز عنوانا حسنا وشك في وجود عنوان اخر يعارض فجهة حسنه فمع الشك يحكم بحسن الفعل واقعا من غير تأمل ومن ذلك فان الشك دليل على عدم عنوان قبيح اذ لا يتصف بالقبح الا بالقصد بعد الاختيار ولا قصد مع الشك فلا قبح قطعا من غير احتمال الخلاف في الواقع واحتمال وقوع العنوان القبيح حالا يجدي لانه بعد عدم القصد فعل اضطراري لا يتصف بحسن ولا قبح ومن هذا القبيل فعل المتجري لو اعتقد حرمة شيء واجب واقعا فانه لا يحدث مع عدم قصده اليه ولا يتصف بالحسن والقبح وكذا لو اعتقد وجوب شيء حرام وتركه تجريا على الله بعقوبة بانه فانه يذم على التجري ولا يذم في ترك الحرام الواقعي كما بينا عليه في بعض المباحث السالفة فلخص مما ذكرنا ان الملازمة الظاهرية مما لا اصل له وبعد والحق ثبوت الملازمة الواقعية ومما قد يتوهم في المقام من دلالته الظاهرة على انتفاء الملازمة كقوله تعالى في تحريم الشحوم على اليهود فبظلم من الذين هادوا حرمنا وقوله وجزيناهم ببغيهم وقول ابن عباس في اليهود في حكاية البقرة فانهم شددوا فشدد الله

عليهم

عليهم ما لا يقاوم ضرورة العقل فلا بد من حمله على ان الفعل بعد الظلم والبغي وكثير منهم اختلفا وصار لا ان مجرد الظلم حرام الشحوم عليهم من غير وجدان العقل الصفة المقتضية للتحريم كما نبه عليه المحقق في بعض مباحث القياس فتدبر جيدا فانه حقيق بالتدبر ومما يعد من الوجوه الدالة على ثبوت الملازمة الواقعية بين حكمي العقل والشرع الاجماع باقسامه نقلا وتحصيلا مركبا وبسيطا اما الاجماع البسيط فيكشف عن تحققه امور منها ما عزي بالاسناد الى الشيخ في العدة من انه لا خلاف في ان كل ما علم قبحه فهو محظور شرعا وظاهره نفي الخلاف بين ارباب التحصيل واهل النظر ولا اقل من نفيه بين العدلية ومنها ما افاده جمال المحققين في تعليقاته على العضدي من انه لا خلاف بين العدلية في ذلك ومنها ما ذكروه في ثمرة النزاع بين الفريقين من ترتب الاحكام الشرعية على القول بالادراك وعدمه على تقدير عدمه ومنها احتجاج الاشعري في نفي الحسن والقبح بلزوم الجبر في افعال العباد وجواب العدلية بان انتفاء القبح لقصا رجلا ينافي الا ... وعدم تعرضهم في دفع ذلك لمنع الملازمة مع كفايته في الجواب كما لا يخفى ومنها احتجاج الاشعري ايضا بنفي التعذيب اللازم للحكم الشرعي على انتفاء الملزوم كما يرشد اليه قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجواب اهل العدل بان الرسول اعم من الرسول الظاهر ولم يتعرض واحد منهم بنفي الملازمة الا من هو محجوج بالاجماع ومنها ما افاده بعضهم بالمدح والذم ثواب والعقاب اجلا وعاجلا في تفسير الحسن والقبح عند تحرير محل النزاع فانه مما ذكر في الاثبات بان بعد التسليم بالادراك لا ينبغي التشكيك في ثبوت الملازمة حتى انه يعلم في مقام اثبات الحسن والقبح والاحجية بظاهره فاسد اذ لا يذهب وهم الى دعوى ادراك الثواب والعقاب في الآجل الا بعد ثبوت الملازمة الحقيقين بعد الادراك في ثبوته وبالجملة من تدبر في مطاوي كلماتهم ومجاري ...

معاودة مراتبهم وتحرير عنوانا انهم لا يكادون يرتابون في ثبوت الملازمة بعد تسليم صغرى الادراك حتى ان الاشاعرة الذين ينسبهم الى القواعد الماخوذة من مشكوة الولاية ومصباح الهداية كنسبة السوفسطائية الى القواعد الموروثة عن اهل البيت ... الى الضرورة لا ينكرون ثبوت الملازمة بعد تسليم الادراك كما عرفت في الزامهم على العدلية فتبين في الغاية مع ما اسلفنا لك في تحرير العنوان الى النهاية واما الاجماع المركب فلان علماء الاسلام باجمعهم بين منكر للحسن والقبح وبين ملتزم بالملازمة بين الحكمين فكل من قال بثبوت الادراك العقلي التزم بالملازمة للحكم الشرعي الا ما حكي عن الزركشي واشباهه ممن لا اعتداد بشأنهم في تحصيل الاجماع الكاشف عن رضا الامام عليه السلام والرئيس بالعمل بما ادركه العقل فالقول بثبوت الحسن والقبح مع انتفاء الملازمة احداث لقول ثالث فيكون باطلا ومما يدل على ثبوت الملازمة ايضا الكتاب والسنة فمن الاول قوله عز من قائل في مدح النبي صلى الله عليه وآله يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث والتقريب ان المعروف والمنكر هما الحسن والقبح العقليان والمستفاد من السياق بدلالة وقوعه في مقام المدح هو العموم وان كان تعريف الجنس مما لا يلائمه ولا مدح على تقديره كما لا يخفى والامر غير محمول على مطلق الطلب لعموم المعروف للمستحب فالترك لو كان من المنكرات التي ينهى عنها لكان الفعل واجبا فلا يرد عدم التميز كما ذكره بعض الاجلة وقوله عز وجل ان الله يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وجه الدلالة ان العدل في كل شيء وسطه ومستقيمه فيستفيد الافعال حسنها والعموم ايضا مستفاد من المقام على ما عرفت وقوله تبارك وتعالى ولتكن منكم امة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تقدست وتعالى حكاية عن لقمان في

وصية ابنه

وصية ابنه يا بني اقم الصلوة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر وجه الدلالة في الكل واضح بعد الاحاطة بما ذكرنا في الاولى من المناقشة فيها مما لا وقع لها بعد اعتضاد بعضها ببعض كما لا يخفى ومن الثاني جملة من الاخبار منها ما ورد في خطبة الوداع التي خطب بها النبي صلى الله عليه وآله يوم الغدير الا وما من شيء يقربكم من الجنة ويبعدكم عن النار الا وقد امرتكم به الا وما من شيء يقربكم الى النار ويبعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه ومنها ما روي عن ابي جعفر عليه السلام في رجل سئل عن طول الجلوس في بيت الخلاء فقال لا تجلس فان لكل شيء اهلا ووجه الدلالة ظاهر وبما تقدم مشاهد البرهان العقلي كفاية فلنعطف عنان القلم الى بيان الكلية القائلة بان كلما حكم به الشرع حكم به العقل فنقول ان هذه الكلية منهم يحتمل وجوها الاول ان كلما حكم به الشرع فقد صدق في الحكم في تلك الواقعة العقل واعتقد وقوعه في محله وصدوره من اهله والمعنى مما لا يكاد ينكره القائل بانفكاك الحكمين من العدلية ايضا الثاني ان كلما حكم به الشرع حكم العقل على طبقه حكما انشائيا جعليا كما في عكسه على ما مر تحقيق الكلام فيه فالمعنى الاول يتوقف ثبوته على مقدمتين مسلمتين عند العدلية وقد فرغنا عن اثباتهما في غير المقام احديهما ان افعال الرب تبارك وتعالى معللة بالاغراض التي تعود اليه لئلا يلزم الاستكمال في حقه والعبث منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وثانيتهما امتناع الترجيح بلا مرجح وانه لا يكفي في الترجيح ارادة الفاعل وتعلق قصده باحد المتساويين في نظر الفاعل والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو من بديهي البطلان فيبطل الاستحالة فبعد احراز المقدمتين لا يعقل عدم تصديق العقل باحكامه فانه تعالى خبير في حكمه وحكيم في صنعه فلا مناص من امضاء العقل حكم الشرع على الوجه المذكور وقد زعم بعض القاصرين ان من قال بعدم كفاية الارادة في الترجيح كما في المقام انما بنى قوله في دفع ما يعرضه اليه سليمان بن عباد الصيمري

من انه لا دلالة للفظ ذاتية او الوضع لمناسبة ذاتية فان ارادة الواضع مرجحة فان كونها
الواضع مرجحة انما يناسب مذاق من يجوز صدور الفعل عن الفاعل من غير ارادة وانما
الى الفاعل ومقدرته واما على المشرب الحق الاصفى الاتم الاكمل فلا يكفي في الترجيح
الارادة اذ الكلام انما ينقل الى تعلق الارادة بعد تساوي الفعل بالنسبة اليها ايضا
لكنه لا يخفى عدم استقامة ما نعمله فان الارادة تارة يتم القصد واخرى العلم بالراجح
فعلى الاول لا يكفي في الترجيح كما في المقام وعلى الثاني حيث يعينها هي المصلحة الداعية
وصدوره من الفاعل والمراد من الارادة المرجحة في مقام الوضع هذا المعنى نظرا الى
منع انحصار المرجح في الوضع فيما يرجع الى ذات اللفظ والاتيان بلفظ الارادة مجردا
عن القيد المذكور انما هو للاشعار بتوقف اللفظ فيما يتعلق به من الوضع ومن جهاته
في التوقيفية كما لا يخفى واما المعنى الثاني فتارة يحمل على ان كلما حكم به الشرع حكم به العقل
تفصيلا او فعلا واخرى على ان كلما حكم به الشرع حكم به العقل اجمالا او بعد الاطلاع على
جهات الفعل فعلى الاول لا شك في فساده لما اشتهر للوصل الى التصحيح وعلى الثاني فلا
شك في صحته لوجوه **منها** انه لو لم يكن كلما حكم به الشرع حكم به العقل صادقا فلم يصدق
قولنا كلما حكم به العقل حكم به الشرع والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلما تقدم
في المقام الاول واما الملازمة فلان عدم صدق قولنا كل ما حكم به الشرع حكم به العقل ملازم
عدم صدق عكسه وهو قولنا بعض ما حكم به العقل حكم به الشرع وكذب العكس ملازم صدق
نقيضه لاستحالة ارتفاع النقيضين وهو قولنا لا شيء مما حكم به العقل حكم به الشرع وقد
ثبت ان كلما حكم به العقل حكم به الشرع وهو المذكور في التالي واما القول بان العقل
يمكن ان لا يكون له حكم في مورد حكم الشرع فليس على ما ينبغي لان الكلام انما هو بعد الاطلاع

عدم الوا

على الواقع على ما هو عليه وعلى تقديره لا يبطل عدم الحكم لان الاحكام معتبرة بالفعل في الجملة
كما لا يخفى **ومنها** الكتاب العزيز قوله تبارك وتعالى قل انما امر ربي بالقسط وقوله عز ذكره
قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن وجه الدلالة ان المستفاد من الخطاب
ان المامور به في القسط والمحرم في الفواحش هو ذلك كما هو ظاهر ومنها الاخبار كما في
اوصى بها امير المؤمنين ابنه الحسن عليهم افضل الصلوة واكمل السلام من الرحمن من انه تعالى لم
يامرك الا بالحسن ولم ينهك الا عن القبيح وقول الباقر عليه السلام في رواية سبق ذكرها فانه لا
يكره الله الا القبيح فالامر ظاهر ولا ينبغي ان يرتاب فيه نعم مما ينبغي ان يعلم هنا شيء وهو
انه قد تقدم ان الاشاعرة قد تمسكوا في نفي الادراك العقلي باية التعذيب نظرا الى ان
انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وهو الحكم الشرعي جريا على طريقة العدليين من ثبوت
الملازمة بعد ثبوت الحسن والقبح ونظر فيه الفاضل التوني بان ثبوت الحسن والقبح العقليين لا
يلازم وقوع التكليف نظرا الى جواز التفكيك بين الحكمين فاستند في دفع الملازمة بالاية
المذكورة في احد الوجهين ولقد اجاب القوم منها بوجوه **الاول** ان الاية على ما يشهد به
سياقها واردة في مقام نفي التعذيب في الدنيا قبل البعثة ويظهر ذلك عند الرجوع الى الايات
السابقة منها واللاحقة لها فعدم وقوع التعذيب في مستقلات العقل في الدنيا لا يقتضي
ترتب العقاب عليها ولو في الاخرة لان نفي الاخص لا يلازم نفي الاعم ولو في فرد اخر غير الاخص
الثاني ان غاية ما يستفاد من الاية نفي العذاب العقلي ولو في الاخرة وهو لا ينافي الاستحقاق
لمكان العفو واستحقاق العقاب في المستقلات العقلية مما لا يدانيه ارتياب واعترض عليه في
الوافية بان الواجب ما يجوز العقل ترتب العقاب على تركه وبعد ما عرفت من العفو كما انه
مما لا يجوز العقل ترتب العقاب على المدركات العقلية للقطع بصدق الخبر بالعفو وجوابه

ان تعريف الواجب بما ذكره انما هو اقتراح من نفسه قدس الله نفسه الزكية فان حقيقة
الوجوب هو الطلب الحتمي الاكيد وهو امر بسيط لا مدخل لتجويز ترتب العقاب عليه فيه
كيف ولا نقول بمدخلية الاستحقاق في حقيقته واما ما عرفه بعضهم بما يترتب على تركه
الذم والعقاب فهو تعريف باللازم وعلى تقديره فلا غائلة ايضا لان نحو ترتب العقاب
على تركه انما هو من حيث ذات الواجب مع قطع النظر عما عداه وهذا موجود في المقام
وان لم يجوز ترتب العقاب على الترك نظرا الى امتناع تخلف وعده سبحانه فان عدم
الخلف لعارض ليس بضائر كما لا يخفى فان قلت ان من جملة ما يقرب العباد الى الطاعة
ويبعدهم عن المعصية هو وعد الله سبحانه على الطاعة ووعيده على ارتكاب المعصية بل هو
من اعظم الطاعة على العباد علمه فالاخبار بالعفو مما يوجب التهاون في ارتكاب
ويورث الاغراء فيما عليهم والتدهول في بما يفرط المكلف مما اشتهر نفسه من ارتكاب
العقلية وترك واجباتها اتكالا على عفوه تعالى واعتمادا على فضله وذلك ينافي ما هو المعلوم
من طريقة الشرع من الحث على فعل الواجبات والتحريص على ترك المحرمات فهو نقض
لغرضه وعلى هذا فلا وجه لحمل الاية على الاخبار بالعفو بل لا بد من حملها على نفي الحكم قبل
بيان الرسول وتبليغه فيتم ما يراه المستدل من نفي الحكم الشرعي في موارد استقلال العقل
قلت مع ان ذلك لازم على تقدير عدم الحكم الشرعي في موارد حكم العقل كما يراه المستدل
به ايضا في بيان وجه ترديده كما لا يخفى على من لاحظ كلامه فهو مشترك الورود
وعد الله تبارك وتعالى بالعفو عنها كما في ترك الكبائر فانه عفو في صغائره على ما يشهد به
الكتاب العزيز من قوله الذين يجتنبون كبائر الاثم الخ وكما في الظهار فان ما دل على
حرمته دال على كونه معفوا كما لا يخفى وكما في الصبي المراهق بناء على ما هو التحقيق من ثبوت

الاحكام

الاحكام العقلية في حقه دون الاحكام الشرعية الا ان لا يرد نقضا عليه فالاغراء المذكور
لازم في هذه الموارد فما هو الجواب عنها هو الجواب عنه وقد يورد بتخيل ان التوبة
ايضا مما يرد نقضا على المقام وليس على ما ينبغي فان فيها حال من قدع النفس عنها
عن القبائح حقيقة كما هو ظاهر على من شم رائحة من المعنى ولا فرق في ذلك بين ان يكون العفو
معلقا على ايجاد سبب كالبكاء على الحسين عليه السلام او لم يكن فانه ربما يتوهم الجاهل
تمرد بفعل القبائح نظرا الى عدم تخلف وعده وثانيا ان الاحكام العقلية من ضروريات
جميع الملل والاديان فالمكلف يعلم بحرمته في الشريعة قبل اطلاعه على الوعد على عفوها
فلا غرو ولا اغراء وثالثا ان الاية مما لا ينبغي الاسناد اليها في اعتقاد العفو نظرا الى
عدم كونه من الاحكام الشرعية وعدم افادة اصالة الحقيقة في غير الاحكام الشرعية شيئا
نعم لو حصل العلم بالعفو منها ولا اقل من الظن الشخصي ثم ذكر وانها في افادة العلم
لامثال المكلفين الذين يغترون بالعفو ونحوه اللهم الا للمتخلين عن جلباب البشرية
باخلاق الربوبية وهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ولو لم يحرم بالجنة
ويعذبهم في النار بعد بالجملة فالعالم بالعفو ممن له رتبة عالية لا يغتر بذلك والمغتر لا
يعلم والاستناد الى ما لا يفيد العلم ولا الظن في الاغراء انما هو ممن يغتر على الله بلا
ايضا فهذا انما يشبه ما افاده الشيخ في كفاية التقليد في الاعتقادات للعوام بعد ما
اورد على نفسه بان القول به انما توجب اغراء العوام وعدم الفحص والاجتهاد في العقائد
فاجاب بان العلم بالكفاية لا يحصل الا لمن حصل خلال التدبر في تحصيل المطالب ونظار
وهو مجتهد قطعا فلا غرو ومن لا يعلم بالكفاية فلا بد له من الاجتهاد فلا اغراء وعلى
هذا الجواب قد بنينا في دفع الاشكال الوارد على العفو في ثلثة ايام في رجب الاعياد

والعقد بر ونحوه فتدبر الثاني ما اجاب عنها العلامة في تهذيب من ان دلالة الاية على نفي الملازمة ظاهرة وقد سبق في مقام اثباتنا ما يفيد القطع بها او الظن بدفع بالقاطع فلا بد من تأويلها وتنزيلها على غير محل الكلام من تخصيص ونحوه وتبعه في ذلك المحقق القمي ره اعترض عليه بعض الاجلة بعدم استقامة هذا الجواب على اطلاقه فقال ان استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي واقعيا كان او ظاهريا مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي من جواز تعويله عليه ولهذا يصح عقلا ان يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول في معرفة اوامري على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدي اليه حدسك بل اقتصر في ذلك على ما يصل منى اليك بطريق المشافهة او المراسلة ومن هذا الباب ما افتى به بعض المحققين من ان القطاع الذي يكثر قطعه من جهة امارات لا يوجبه يرجع عادة الى المتعارف ولا يعول على قطعه الخارج منه الى ان قال ولكن العقل قد يستقل في بعض الموارد بعدم ورود منع شرعي فعلا لاستقل ولكن يبنى على التعويل عليه في الظاهر ما لم يثبت خلافه والاحتجاج بالاية على تقدير دلالتها انما يقتضي منع حجية القسم الثاني والجواب المذكور انما يتمشى منع دلالتها على القسم الاول انتهى ولا يخفى ان الجواب المذكور في غاية المتانة ومكان من الواقع فانك قد عرفت فيما سبق ان العلم حجية ليست مجعولة بل هو بنفسه طريق الى الواقع وليس واسطة في ثبوت احكام متعلقة له اذ الاحكام ما يترتب عليه في مرتبة ذاته والعلم متاخر عن المعلوم فلا يعقل تأثير المتاخر في المتقدم والا يلزم تقديم المتاخر او تاخير المتقدم بل التحقيق ان ما هو مرآة لثبوت احكام متعلقة عليه ولهذا الاحتجاج في اثبات الاثار وترتيبها عليه الى شيء اخر هو دليل الواقع فان الكبرى في قولنا قياسا يطلب اثبات التحير مثلا للانسان هو قولنا كل حيوان متحير ولا دخل للعلم في ثبوت التحير

للاصغر

للامر سوى انه طريق اليه ومرآة يحكى عنه وكذا لا مدخلية لاثبات النجاسة للبول في العلم بالبولية ولذا يقع في قياس يطلب فيه ذلك وكل بول نجس بدون توسط العلم ومدخلية في الكبرى الا في كونه جهة للقضية كالضرورة ونحوها فعلى هذا لا يعقل تخصيص الاعتبار ببعض اقسامه دون اخر لعدم مدخليته في شيء والا يلزم سلب الواقع عن كونه واقعا وقد اجمع العقلاء على امتناع تخلف الذات والذاتي عن صاحبها فالقول بالتفصيل بين اقسام العلم ثم القول بحجية ظاهر لا واقعا مما لا يصغى اليه لا ظاهرا ولا واقعا وقد ظهر من ذلك ان ما نسب الى بعض المحققين من الفتوى لعدم اعتبار قطع القطاع ايضا غير سديد كما مر مفصلا نعم لو اخذ الشارع العلم جزء الموضوع او موضوعا فيصح تخصيص ذلك بما اراد بحسب الخصوصيات المعتبرة في نفس الاشياء وحدود ذواتها كما لا يخفى وعلى ما ذكرنا يظهر انه لو قيل للقطاع لا تعمل بقطعك فلا بد من ان يكون هذا ارشادا له الى زوال قطعه او يقال له لا تعمل بقطعك فيمن لا يعرف مناقضة ذلك للعلم ويعتقد صحة المنع كما في حق بعض من لا يلتفت الى شيء من العوام الثالث ما ذكره غير واحد من ان المراد من الرسول اعم من الظاهري والباطني كناية عن تمام الحجة ولو بالعقل والتعبير بالرسول انما هو رعاية للغالب حيث ان التبليغ به غالبا الرابع ان البعث الذي هو الغاية في التعذيب حاصل اما اذا كان المراد مجرد البعث ولو على تقدير خلوه عن التبليغ كما عرفت وهو ظاهر واما اذا كان المراد به التبليغ فهو ايضا حاصل لما ورد عنهم عليهم السلام من صدور كل حكم من النبي صلى الله عليه وآله حتى الارش الخدش وهو مخزون عندهم لا يقال المراد بالتبليغ هو التفصيل كما هو الظاهر من سياق الاية الواردة في مقام اتمام الحجة لانا نقول لا نسلم ظهور ذلك من الاية

الثالث

الرابع

بل الغاية تسليم وجوب اللطف على حسب ما يقتضيه حكمته كما يظهر من تبليغ الانبياء والاوصياء من الاكتفاء به ولو نوعا فانه ربما يمنع من الايصال الى جميع الاشخاص مانع ما تحقيق المقام محل اخر وقد يجاب بوجوه ضعيفة اخر لا مجال لذكرها وان شئتها فتدبر وتأمل استند اليه الفاضل التوني ره في منع الملازمة جملة من الاخبار مثل ما رواه الكليني عن ابي عبد الله عليه السلام ان الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب الخ وجه الدلالة ان قوله ارسل عطف على الموصول لعدم الاعتداد بالارسال لولاه لتمام الحجة بدونه فيدل على ان الله لا يحتج على العقل وحده وهو المطلوب ولعل المراد بالمعرفة ما بها يتمكن من تمييز الحق عن الباطل كما يشعر بذلك جملة من الاخبار كما في الكافي من ان حجة الله على الخلق هو النبي صلى الله عليه وآله والحجة فيما بينه وبينهم هو العقل لتمييز الحق عن الباطل فيدل على انحصار الحجة من الله في النبي والشرع والجواب حمل الرواية على الغالب حيث انها واردة في مقام بيانه ان الغالب عدم تمامية الحجة الا بالشرع ومن ذلك الاخبار الدالة على عدم التكليف الا بعد البعثة ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ويحصل الجواب حصول البعثة فلا بد من ترك ما يستقل العقل بقبحه وفعل ما يستقل العقل بحسنه ومن ذلك الاخبار الدالة على عدم جواز خلو الزمان عن حجة ليعرفهم ما يصلحهم وما يفسدهم والجواب انه وجوب نصب الامام من المستقلات العقلية اول الكلام وهذا السيد علم الهدى والطبرسي ينكران ذلك وجماعة من العلماء ومن ذلك قوله كل شيء مطلق وجوابه عدم تنوضر في المستقلات ومن ذلك ما رواه الكليني عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام بني الاسلام على خمسة الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه فيكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان على الله حق في ثوابه وحيث ان الدلالة ظاهرة بعد عد التصدق في عداد ما ذكر

فاندفع

فانه من المستقلات العقلية والجواب ان ذلك مبني على الحث والمبالغة في معرفة ولي الله ولا دلالة على عدم حجية المدركات العقلية فانا كالزكوة الواجبة والاتكليس مطلق التصدق بما بني عليه الاسلام ويمكن ان يقال ان الحديث غاية ما يستفاد منه عدم الثواب الا بعد دلالة ولي الله ويكن الالتزام بذلك حتى في الواجبات العقلية كما يراه بعضهم من عدم استقلال العقل في لزوم الثواب في الاشياء الحسنة وان كان يستقل في قبح الاشياء القبيحة ولزوم العذاب على تقديرها لكن الانصاف منع الجواب هذا كما يشعر بذلك اتفاق المتكلمين على خلافه و استند ايضا بان اصحابنا والمعتزلة قالوا بان التكليف فيما يستقل به العقل لطف والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد به نص من الشرع وان كان قد حكم به العقل لعدم اللطف وعدم الطف واجاب المحقق القمي تبعا للسيد الكاظمي بالمنع من وجوب كل لطف اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة ايضا لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية وربما يقع باستشعار ذلك من كلام المحقق الثاني ره في باب الغيبة وفي دلالته على ما ذكر تامل وكيف كان فالجواب المذكور ربما لا يوافقه البرهان فانه هدم لما استدل به المتكلمين في جملة من الاصول الدينية فلعل المانع المذكور قد يشير ضعفه الى عدم وجوب اللطف في بعث الانبياء وقد افاد مثل ذلك ايضا في رد مسالك الشيخ في الاجماع ونحن لم نحصله الى الان ولعل المنشأ في ذلك ما قد اشتهر بينهم من ان اللطف هو ما يقرب العباد الى الطاعة ويبعدهم عن المعصية فيلزم حمل الاخبار وصدق ذلك على مثل المقام اذ ما لا مثل هذه المقالة مع ان فساده احمال لا يخفى العجب انهم انما اخذوا ظاهر التحديد مع صراحة الدليل الدال على وجوب اللطف بخلافه حيث علل بلزوم نقض الغرض كما مثله جماعة بان من اراد ضيافة شخص ويتعلق غرضه بها ولو بواسطة عوده اليه وعلم بانه ما لم يفعل بالنسبة اليه نوع اكرام كما اذا طمس طلب قد ومه في ضمن رقعة

ولا التصدق ونحوه والحج والصوم والصلوة محمول على الوا منه ره

اللطف

او ارسال امين من امنائه انه لطف يجب عليه ان يفعل ما يتوقف حصول غرضه عليه تحصيلا
للغرض فان نقض الغرض من العاقل الحكيم بعيد قبيحا ولو قطعنا النظر عن التعليل فالتعليل
المذكور ايضا لا يدل على مرادهم حيث ان المراد ايصال العباد الى المصالح ولا شك ان
اللطف اصلح وفعل الاصلح واجب عليه فلا ينقسم الى الواجب والمندوب الا ان يراد بالوجوب
ما فيه المصلحة الموجبة للطف مع قطع النظر عن لزوم فعل الاصلح عليه تعالى وبالجملة فالتحقيق
في الجواب منع كونه لطفا قال المحقق الطوسي ره في الفصول ما حاصله الحصاب ثابت
من عدم التكليف في الواجبات العقلية لا يلزم نقض الغرض لاستقلال العقل بلزوم الامر
ولو سلمنا كونه لطفا فيكون واجبا فهو صادر عنه كلا دلالة فيه على مقصود الخصم اذ التبليغ
حاصل نوعا ولو اجمالا اولا والبيان موجود فالعقاب صحيح كذا افاد الا انه لا يخفى من ضعف حيث
ان كلام المستدل في منع العقاب بدون اللطف وحصول اللطف وان كان يصحح العقاب
الا انه خارج عن فرض المستدل كما لا يخفى **اصل** هل الحسن والقبح ذاتيان في
الاشياء او بالصفات اللازمة او يفصل بين الحسن والقبح ففي الاول يكفي انتفاء الجهة المقبحة
وفي الثاني بالصفات اللازمة او بالوجوه والاعتبارات او يختلف بحسب اختلاف الاشياء ففي
البعض ذاتي وفي اخر اعتباري وفي غيره بالصفات اللازمة وجوه بل اقوال وقيل بانهما ذاتيان
ويحتمل ان يراد به امران احدهما ان يكون الذات كافية في انتزاع الحسن والقبح منها من غير حاجة
الى ملاحظة حيثية خارجة عنها بعد وجودها كما في سائر اللوازم المهيات كالزوجية بالنسبة الى
الاربعة فان بعد ملاحظة الحيثية التعليلية المفيدة لوجودها يكفي في انتفاء انتزاع الزوجية
ذاتها الثاني ان يكون الذات مقتضية للحسن والقبح فيتوقف انتزاعهما عنها الى عدم المانع في
الخارج ففي الاول اما ان يكون المراد بالذات ذوات كليات الاجناس العالية والمتوسطة و

الانواع

والانواع الحقيقية والاجناس او المراد ذوات المصاديق الخارجية والجزئيات الحقيقية ولا
يجري هذه القسمة على الثاني اذ لا يعقل ان يكون الجزئي الحقيقي مقتضيا للحسن لجواز انفكاكه
باعتبار وجود المانع وعدمه والمفروض كونه جزئيا حقيقيا هف والظ ان المراد هو
الاقسام من الاول كما يرشدك اليه ما اورد على القائل بالذاتية من عدم جواز النسخ على
تقديرها وجواب بعض اصحاب هذه المقالة بان النسخ من جهة تعارض الذاتيين فان كلا
من الايراد والجواب صريح في ان المراد بل هو ان الذات يكفي في انتزاع الحسن والقبح وكذا
يشعر بذلك ما اورد عليهم من لزوم التناقض في الصدق الضار والكذب النافع مضافا
الى انه احتمال ان يكون الذات مقتضيا للحسن فاسد من جهة اخرى لان عدم المانع ان لوحظ
فيها على وجه يصير نوعا ينقلب الى الاول والا فلا يفرق القول بالوجوه والاعتبار ويحتمل
ضعيفا ان يراد بالذات ذوات الجزئيات ايضا اذ ليس المراد ان الحسن والقبح في الكل كلي
بل قد يكون ذات المصداق الخارجي مقتضيا للحسن ايضا فلا ينقض بالعلم لعدم صدقه في زيد
في جنس كلي الصدق كما لا يخفى وقيل بالصفات اللازمة ويحتمل ان يراد بها ما هي لازمة
للذوات الكلية او الجزئية ايضا ويحتمل ان يراد بها الصفات التي هي بمنزلة الفصول للاجناس
والظ ان المراد هي الصفات اللازمة لنفس الماهيات على وجه يكفي في انتزاعها تحقق الماهية
فعلى القول بالذاتي نفس الحسن والقبح بمنزلة تلك الصفات وعلى هذا القول هذه الصفات
واسطة فيه كما لا يخفى وقيل بالتفصيل بين الحسن والقبح فيكفي في الاول انتفاء جهة مقبحة
وفي الثاني بالصفات اللازمة ويحتمل ان يراد من الحسن عدم الحرج في الفعل والية ينظر ما
قد يوجد في كلمات بعضهم من الحسن ما لا حرج في فعله ويحتمل ان يراد ان الحسن في العقل
انما هو بحسب اقتضاء الذات فيكفي فيه انتفاء جهة مقبحة بخلاف القبح فانه بالصفات اللازمة

على احد الوجوه المتقدمة فيها وهذا هو الظ وقيل بالوجوه والاعتبار والفرق بين الوجوه
والاعتبار على ما يساعده الاعتبار وان كان لا يظهر من موارد كلماتهم هو ان المراد
بالاول هي العناوين المنتزعة عن ذوات الافعال التي لا يمكن تخلف الفعل عنها فلا بد
من ان يقع على واحد منها كالتاديب والاهانة في الضرب والانجاء والاضرار في الكذب
ونحوهما والمراد بالاعتبار هي الاوصاف اللاحقة للافعال باعتبار ملاحظة المعتبر على
وجه لو لم يكن الاعتبار لما كانت لاحقة بالفعل مثلا قد يكون الخروج من البلد مما لا يقتضي
شيئا الا انه بعد ملاحظة خروج الرفقة والرئيس قد يوجد في نفس الخروج صفة
بعد الاعتبار تقتضي بالخروج كما لا يخفى وقد يصير المثال من الاول والامر سهل ثم الفرق
بين هذا القول والقول الاول ظاهر فانه على الاول مورد الحسن تمام الفعل والوجه
على الثاني نفس الفعل باعتبار الوجه واما الفرق بين هذا القول والصفات اللازمة
ايضا ظاهر بالنزوم وعدمه ثم ان اصحاب هذا القول بين معمم في الوجوه والاعتبارات
حتى العلم والجهل سواء كانا متعلقين بالصفة او الموصوف ومخصص بالموصوف فقط ومخصص
بغير هما فعلى الاول ما لم يعلم بالظلم وقبحه لا يكون قبيحا وعلى الثاني لو جهل بالظلم
لا يكون قبيحا وعلى الثالث فهو قبيح مط وقيل باختلاف الموارد فمنها ما يكون ذاتيا كما في
الشرك والظلم وشكر المنعم والخضوع لوجهه الكريم وربما يكون بالوجوه والاعتبار كما في
التاديب والاهانة وغير ذلك كما في اعتبار مطابقة العمل بقول الاعلم مثلا فان هذه الخطابات
ليست من العناوين المتحدة مع الفعل في الخارج الا اعتبارا وهذا هو الحق الحقيق بالتصديق
الذي لا محيص عنه ولعل هذا ما ذهب اليه الامامية باجمعهم على حسب ما يظهر منهم في موارد
كلماتهم ومطاوي تحقيقاتهم ولهذا انهم لا يلتزمون بالنسخ في جميع الاحكام كما صرح بذلك

الشيخ في العدة

الشيخ في العدة والعلامة في النهاية وجماعة من متكلمي اصحابنا كما لا يخفى على المتتبع لكن ينبغي ان
يخص الوجوه والاعتبار بغير العلم والجهل المتعلق بالصفة اذ لولاه لزم الدور الباطل فان
العلم بالقبح متاخر عنه لكونه متعلقا به فلو كان العلم المتاخر عنه مؤثرا في قبحه لزم تاثر
المتاخر في المتقدم فلا بد من فرضه متقدما وعلى تقديره يتقدم وجود العلم على وجوده
ويتاخر وجود القبح عن وجوده وهو باطل جدا بخلاف العلم بالموصوف اذ لو لم يكن الموصوف
معلوما لما كان وقوعه على وجه الاختيار فانه مما علم ضرورة احتياج الفعل الاختياري الى
العلم والارادة فعلى تقدير الجهل يكون الفعل اضطراريا ومن المجمع عليه المقطوع به
عدم اتصاف الفعل الاضطراري بالحسن والقبح فالعلم بالموصوف لا بد وان يكون مما
له دخل بالحسن والقبح على هذا الوجه دون العلم بالصفة لما عرفت مضافا الى لزوم
التصويب اذ الظلم في حق العالم بقبحه حرام وفي حق الجاهل مباح وما هو الا اختلاف الاحكام
في حق العباد من غير دلالة علم واجماع نحت عنوان يخصهم بالعلم والجهل فتنبه **الاول** لعل
منشا هذا النزاع بينهم هو ما قد تقرر عند المتكلمين من النزاع في ان اختلاف الافعال
هل بواسطة اختلاف فيها لخصوصية ودقائق بين اولا مور خارجة عنها كالنزاع بين اربابه
الصنعة في اختلاف الجواهر والفلزات فيمكن ارجاع الاختلاف في المقام الى اختلاف اقوال
هناك فمن يرى ان شرب الخمر مهية متميزة عن غيرها لاختلاف نوعهما في حال المرض
والصحة بل فلك امر خارج عنها يقول بان الحسن والقبح ليس بالذات بل يلحقان الافعال باعتبار
الصفات الخارجة ومن قال بان الموقع في حال الصحة والمرض ممنوع الشرب يقول بان النفع
هو الشرب الواقع في حال الصحة وهكذا **الثاني** قد ذكروا في ثمرة النزاع امورا لا يترتب
شيء منها على قول من الاقوال احسنها في المقام امران **احدهما** ان القول بالوجوه والاعتبار

على تقدير التعميم الى العلم المتعلق بالتصغير لانه التصويب حجابا في الاقوال لا نعم التخطئة

ولا يخفى ضعفه فان اصحاب هذه المقالة الباطلة مما لا يقولون بالقبح الواقعي ولا الحسن

ولا القبح بل لازم القول بالتصويب حدوث الحكم بواسطة الظن ومن هنا قد يجاب عن

اشكال الدور عليهم بان المراد الظن بما هو اشبه بالقواعد والاصول كما قرره بعضهم

نعم هو نوع اخر من التصويب كما هو اللازم من مذهبنا من الاحكام الواقعية والحسن والقبح

كما اوردنا ذلك واما التصويب المشهور عند اهله فلا ملازمة بينه وبين هذا القول

بل قد يجامعه لان مبنى التصويب على عدم الحكم والحسن والقبح ومبنى القول هذا على وجودها

ومن هنا يعلم ان الجواب الذي اورده العضدي لا ينهض جوابا هاهنا **ثانيهما** انه لا ان

القول بالذاتي جوازا اجتماع الامر والنهي في مثل الصوم الضار ولكن بل الناسخ لعدم جواز

تخلف الذاتي وضعفه ايضا ظاهر لان القائل بالذاتية ان قال بانها مقتضية بالحسن و

القبح فلا ملازمة اصلا لاحتمال الضرر مانعا عن الحسن والنفع مانعا عن القبح فلا

فلا امر فلا يجتمع الامر والنهي وان قال بانها علة تامة للامتناع كما مر فلا نعم اجتماع الحسن و

القبح معا للامتناع تخلف اللازم عن الملزوم الا انه لا ملازمة بينه وبين الاجتماع لان

الحسن والقبح انما يوجبان الامر والنهي لو لم يكن هناك جهة خارجة يوجب رفع الحسن و

القبح بالعرض كما في موارد اجتماعهما فان الكذب النافع قبيح بالذات وحسن بالعرض

لا يؤثر مثل الحسن هذا القبح ذلك في الامر والنهي لانه في قوة الخارج عن تحت القدرة

والاختيار ولو صح هذه الثمرة فلا ينهض جوابا لاجتماع السبب عن الاشاعرة ايضا مع ان

ينتهض تحقق لانهما فيهما **اصل** اختلف الآراء في ان الاصل في الافعال الاختيارية التي لا ضرر

فيها عقلا هل هو الاباحة او الحظر على اقوال ستعرف وقبل الخوض ينبغي رسم مقدمة **الاول**

امرهم

انه قد استصعب بعضهم الفرق بين هذه المسألة وبين ما سيأتي من ان الاصل العملي في مقام

الشك في التكليف على حسب اختلاف موارده هو البراءة او الاحتياط نظرا ان عنوان احديهما

اعم من الاخرى اما العموم في احدهما واما الاتحاد فهما وليس على ما ينبغي ولا على تلك الكلمة

من الصحة فان الفرق بين المقامين في منار اما اولا فلان جهة عنوان البحث في المقام

مغايرة الجهة المعنونة في ذلك المقام وبيان ذلك ان الاشاعرة بعد ما انكروا مع العدلية

القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين في اثبات الحسن والقبح وتغيير ما زعموه في مسئلتين

على سبيل التنزل والاغماض المتمما قالوا بر سماشاة لهم العدلية يجعلونها من فروع تلك المسئلة

وتفريعا ينهما كما يظهر لك بعدما الرجوع الى عناوينهم احديهما وجوب شكر المنعم والاخرى

هذه المسألة فكانهم قالوا سلمنا ان للعقل في بعض العناوين كوجوب رد الوديعة او نفع الظلم

والاحسان احكاما ولكنا لا نسلم ان هذين المقامين من جملة موارد حكم العقل فلا حكم للعقل على

تقدير حكومته فيها والعدلية قالوا بان العقل يحكم بالوجوب في الاولى هنا وبالاباحة او الحظر

في الثانية فتحصل النزاع في المقام انما يرجع الى ان للعقل حكما في الاشياء الخالية عن امارة المفسدة

ام لا ولا مدخل في تشخيص المرجع في العمل عند الشك حينئذ فان الحاظر ربما يحكم بالاباحة

في ذلك المقام والمبيح بالحظر من غير تناف بينهما لامكان ورود دليل عقلي او نقلي اخر على

خلاف الاصل في هذا المقام ومحصل النزاع في المقام الآتي يرجع الى ان المرجع شرعا عند

الشك في التكليف باختلاف اقسامه وموارده سواء كان المدرك في ذلك هو العقل او النقل

ما ذا فالاخباري على الاحتياط والاصولي على البراءة فكان الجهة الملحوظة في تلك المسئلة

ما سوى الجهة المبحوث عنها في المقام وبعبارة مجملة مختصرة ان مسئلة اصالة البراءة من المسائل

الاصولية التي هي مبانى الاحكام افعال المكلفين وهذه المسئلة من فروع الخلاف في الحسن والقبح

الذي هو من مبادي الاحكام على ما هو المحرر في كلماتهم كما لا يخفى واما ثانيا فلان المقصد

باصالة الاباحة بعد الاغماض عما تقدم هو ان الاباحة التي هي من الاحكام والمطلوب باصل

البراءة هو نفي العقاب وما يستفاد من بعض الادلة الناهضة عليها من اثبات الاباحة

كقوله كل شيء مطلق ونحوه انما هو تفضل من الدليل والا فلا وجه التمسك بعض ما

يستفاد منها الا دفع العقاب كما هو الغالب فيها كقوله ما حجب الله علمه عن العباد وقوله رفع

عن امتي ونحوهما مما يدل على الرفع والوضع وانتفاء العقاب والمؤاخذة لا يقتضي ان مفاد

اصالة الاباحة لا ينبئ على نفي الحرج وعدم المؤاخذة فلا ينهض فرقا لانا نقول انه لا مسرح

فيه الاذن والترخيص كما يستفاد من قولهم في دفع حجة الحاظرين بان الاذن معلوم و

اما ثالثا فان النزاع في المقام في الاباحة الواقعية وفي البراءة في الاباحة الظاهرية قرينة في

ذلك من الرجوع الى مطاوي ادلة الاتهم ومطاوي كلماتهم الامر على انهم قد جعلوا

مقابل القول بالحظر القول بالوقف مع تصريحهم باشتراكهما في العمل فلولا ان المراد بالحظر

الحظر الواقعي لما صح على القول بالوقف قولا اخر ولا شك ان الحظر بعد ما كان واقعيا

لا مناص من كون الاباحة ايضا واقعية ومما يدل على ان الكلام في المقام في الاباحة الواقعية

استدلال القائل بالحظر بان التصرف في الاشياء المذكورة تصرف في ملك الغير بغير اذنه وجواب

المبيح بان الاذن من المالك معلوم فان كلا من الدليل والجواب اعدل دليل على ان المراد بالاباحة

والحظر الواقعي منها كما لا يخفى ان التصرف في ملك الغير حرمته واقعية وبعد معلومية الاذن

اباحة التصرف واقعية وكذا احتجاج القائل بالاباحة بما يقرب من قاعدة اللطف ملائم لكونها

واقعية الى غير ذلك مما يلوح من هنا وبعضهم لعلها في ذيل مسئلة الحسن والقبح في عرض وجوب

شكر المنعم كما عرفت في اول الوجوه فان قلت بعد ما كانت الاباحة واقعية لا يجوز وروده

الشرع

الشرع كلاهما الاولهما الى تناقض العقل والشرع لانا نقول ورود الشرع بخلافها

لا يقتضي بالتناقض بينهما فان العقل في موضوع التصرف في ملك الغير بغير اذنه مع حضور

المالك يحكم بالحظر وفي موضوع الاذن يحكم بالاباحة ولا يجوز ورود الشرع بخلاف

حكم العقل في هذين الموضوعين نعم يمكن تبدل احد الموضوعين بالاخر لحصول الاذن كما في

الغصب على ما لا يخفى ولا تناقض على تقديره واما رابعا فلان المستفاد من ظاهر قولهم

اصالة الاباحة ومن موارد جريانها كما هو المتداول في السنة القوم من القدماء

ظاهر بين المقامين ومتمايز كما في وجه الفرق وجوها اخر كلها غير وجيهة فلا نطيل بذكرها

ونزيفها **الثاني** في تحرير محل النزاع فنقول الاشياء عند العدلية ينقسم على قسمين قسم يستقل

العقل بادراك حكمه وقسم لا يستقل العقل بادراك حكمه والاول خارج عن هذا النزاع

وينقسم على اقسام الخمسة من الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة العقليات

والثاني ايضا على قسمين اما من الافعال التي لا يمكن بقاء النوع وحفظ النظام بدونه

كالتنفس في الهواء مثلا واما من غيرها والاول ايضا خارج عن هذا النزاع ضرورة حكم

العقل بجواز الارتكاب فيها نوع الحقيقة يرجع هذا القسم الى الاول وعلى الثاني لا يخلو اما ان

يكون مما يشتمل على امارة المفسدة او لا وعلى الثاني فلا اشكال في كونها لغوا وعبثا فلا يجوز

الارتكاب ايضا فيها اما لغرابة عقلية او عرفية كما لا يخفى وعلى الاول اما ان يكون مما

يشتمل على امارة المفسدة او لا وعلى الاول فلا ريب ايضا في عدم جواز الارتكاب فيها على

الثاني فهو محل النزاع وبالجملة فالنزاع انما في الافعال الغير الضرورية التي لا يستقل العقل

بادراك حكمها الخالية عن امارات المفسدة المشتملة على امارات المنفعة وربما توهم بعض

الاجلة دخول ما لا فيه امارة المفسدة ولا امارة المنفعة في النزاع وليس بسديد وما

وامّا ما نحن فيه من اشتمال العنوان بشموله لها بعيب ما يظهر من التصريح بخلافه في عبارة بعضهم
مما لا يصغى اليه لكونه جهة شمول الادلة لها ثم ما نحن فيه من الدليل مما يشمله الا انه بعيد
عن الصواب لعدم استقامة الاحتجاج به في امثال المقام كما لا يخفى بقي هنا شيئان احدهما
ما استشكله المحقق القمي ره من انه بعد ما كان مثل شم الطيب واكل الفاكهة مما اختلف في
اباحته فاي شيء يصح بعد ذلك ان يكون مباحا عقليا في مثال اقسام الاربعة فالاولى تربيع
الاقسام فيما استقل العقل بادراك حكمه وقد يجاب عنه بما ذكره بعض الاجلة بان التقسيم
مبني على انه يراد باستقلال العقل في الجملة ولو بحسب بعض افراده وهذا عين ما في
ذيل الجواب بان العلم بعدم المفسدة فيما فيه امارة المصلحة يوجب القطع بالاباحة فهو
مباح عقلي قطعي ويرد عليه بان دليل الحاظر بان التصرف فيه تصرف في غير مأذون
فيه ويجري في غيره ايضا فلا يصير متفقا عليه كما هو المحكم ولا غائلة فيه بعد تمييز المفاهيم ثانيهما
ما هو المعروف بينهم من ان فرض العنوان فيما لا يستقل العقل بادراك حكمه يناقض دعوى
الحاظر والمبيح استقلال العقل باباحته او حظره وهذا هو الوجه في احتياج الحاجب عدم
الحكم في المسألة حيث ان الحكم فرع الحاكم ولا حاكم في المقام اما العقل فلان المفروض عدم
استقلاله بالحكم واما الشرع فلان الكلام قبل وروده واجيب عنه بوجوه الاول ان
العقل لا يستقل بادراك حكم العناوين الخاصة من حيث انفسها وفي حد ذواتها كاكل
الرمان وشرب الماء البارد فيما ليس هناك ضرورة ونحوها وهو لا ينافي استقلال العقل
بادراك حكم عنوان عام صادق على تلك العناوين الخاصة على وجه كلي اجمالي كما في الحكم بكلية
الكبرى في الشكل الاول بعد ارادة التقسيم يبقى بلا وجه لجريانه بعد فيما يستقل العقل
بادراك عقله حكمه مثلا الظلم الخاص القائم بشخص خاص مما لا يستقل العقل بادراك حكمه بخصوصه

وربما يستقل العقل بادراك حكمه من حيث انه واحد تحت عنوان كلي كالظلم وكذا ايضا الوديعة
لو لوحظ من حيث خصوص افراده لا يستقل العقل بادراك حكمه ولو لوحظ باعتبار شمول
عنوان كلي له فهو من المستقلات العقلية ونحن لا نقول بان اختلاف حكمي الكلي والجزئي فيه
يجري في دفع الاشكال كيف ولولاه لبطل الاستدلال من اصله بل نقول بان مجرد هذا
الاختلاف لا يقتضي بعد الظلم من المفاهيم التي يستقل العقل بادراك حكمه وما نحن فيه مما يستقل
العقل بادراك حكمه بعد جريان الكلام المذكور فيه ايضا كما عرفت الثاني ان ما لا يستقل
العقل بادراك حكمه ضرورة من دون حاجة الى الوسط في الاثبات بل يستقل بادراك حكمه
بالنظر ومع ملاحظة الدليل والوسط او لا تحمل النفي هو الادراك الضروري ومحل
الاثبات على تقديره هو الادراك النظري فلا تناقض وقد يستفاد هذا من تحرير البعض في
عنوان البحث كالعميدي على ما لا يخفى وفيه ايضا ما عرفت من جريانه بعينه فيما يستقل العقل
بادراكه كيف ومرجع هذا الوجه عند التدبر هو الوجه الاول على بعض الوجوه فالعنوان الذي
لا يستقل بادراك حكمه العقل الا بعد ملاحظة الوسط ليس من المستقلات العقلية و
انما الوسط منها ولا معنا في المقام لاختلاف المراتب فربما يكون الشيء بعنوان جزئي منها
ربما يكون منهيا عنها باعتبار صنفه على اختلاف مراتب الاصناف او باعتبار نوعه او جنسه
الشامل الى ان يصل الى جنس الاجناس في سلسلة الطول فاكل الفاكهة في المقام بمنزلة الظلم
الشخصي في ذلك المقام كما ان الظلم الشخصي لا يعد من المستقلات العقلية الا باعتبار الاندراج
مكذا اكل الفاكهة لا يعد منها الا باعتبار التصرف في مال الغير الذي مرجعه في الحقيقة الى عنوان
الظلم على بعض الوجوه كما لا يخفى الثالث ما افاده بعض افاضل المتأخرين طاب ثراه على
الفاضل القمي ره حيث استصعب دفع الاشكال وهو ان الحكم في المقام بالنسبة الى مرحلة الظاهر و

الجهل بالنسبة الى مرحلة الواقع فالنفي في الواقع لا ينافي الاثبات في الظاهر كما في اصالة البراءة في
شرب التتن مما لا يستقل العقل بادراك حكمه الواقعي ويستقل العقل بادراك حكمه
الظاهري من غير تناقض بين الحكمين وفيه انك قد عرفت فيما تقدم ان حكم العقل بالاباحة
عند المبيح والحظر على ما هو لائح من مطاوي كلماتهم واقعي وان كان باعتبار جهالة الحكم موضوعه
وتوضيحه وتحقيقه يحتاج الى رسم مقدمة وهي انه لا يتصور في الحكم العقلي ان يكون ظاهريا
بل كل ما يحكم به العقل فهو حكم واقعي لان اختلاف الاحكام الشرعية بان يكون بعضها واقعيا
وبعضها الاخر ظاهرية انما هو بواسطة امكان جعل حكم في الواقع وعدم الوصول المانع الى
المكلف فما هو المجعول واقعا حكم واقعي وما هو المحكوم به في مقام العمل والفتوى حكم ظاهري
وهذا كما ترى هو ظاهر يتجه بما لو كان الحاكم غير المكلف واما اذا كان هو المكلف كما
فيما نحن فيه فلا وجه لعدم الوصول حتى يقال بان المجعول الغير الواصل حكم واقعي والمحكوم
به في مقام الجهل بالواقع حكم ظاهري لانه قد يكون الفعل قبيحا والعقل من حيث جهله
بقبحه مثلا يحكم بتجويزه واباحته فمن حيث قبحه واقعا له حكم واقعي ومن حيث الجهل به له حكم
ظاهري لانا نقول الكلام في المقام انما هو في الحكم التابع للحسن والقبح على ما هو المقرر
في المراد منهما في محل النزاع والحسن والقبح بالمعنيين المعهودين للافعال الاختيارية
انما هما من العدلية والاشعرية فالفعل القبيح في الواقع لا يتصف بالقبح الا بعد العلم به على
وجه يصير به اختياريا فمع حال الجهل لا يتحقق قبيحا لان المفروض عدم العلم بالعنوان
القبيح ومع عدمه لا يتحقق قصده وبدونه لا يكون اختياريا فلا يتصف بالقبح في الواقع
اذ قد تمهدت هذه المقدمة فنقول ان حكم العقل بقبح التصرف في ملك الغير يقع على وجوه فتارة
مع العلم بعدم اذنه ولا ريب في كونه حكما واقعيا غير منوط بالجهل واخرى مع عدم العلم باذنه

فاما مع اذنه واقعا او مع عدم الاذن في الواقع والحكم بقبح التصرف في الصورتين ايضا
حكم واقعي وان كان في موضع الجهل فان تعريض النفس في معرض الهلاكة عنوان حكم
العقل ولا اختلاف فيه في جميع الصور وعدم وقوع الهلاكة في البعض لا ينافي الاحتياط
فالايتجه القول بكونه مادفا في الصور الثلثة وبالجملة فمقتضى القول بالحظر كما هو ظاهر ما
تمسك به هو الحظر الواقعي وفي قباله القول بالاباحة سيما بعد ملاحظة ما اجابوا به عن
دليل الحظر فعلى تقدير الاول هو الاباحة الواقعية فجعل النزاع في الحكم الظاهري في المقام
كما في اصالة البراءة ودفع التناقض بان عدم الاستقلال انما هو بالنسبة الى الواقع والاستقلال
انما هو في مرحلة الظاهر انما هو ناش من الاعراض عما افاده المتأخرون كما لا يخفى على المتأمل فالتحقيق
في دفع الاشكال ان يقال ان استقلال العقل انما هو في موضوع عدم وجدان ما يقتضي
المفسدة وعدم استقلاله انما هو بالاضافة الى هذا العنوان وليس من الحكم الظاهري
في شيء فان موضوعات احكام العقل ليس احدها في السلسلة الطولية بالنسبة الى الاخر
فان الكل في عرض الاخر بخلاف الاحكام الشرعية فانه ربما يكون احد الموضوعين في عرض
الاخر كالحاضر والمسافر وقد يكون مرتبا على الاخر كما في اصالة البراءة على ما يجيء تحقيقه و
الاحكام الظاهرية انما يتصور فيما اذا كان احد الموضوعين مرتبا على الاخر فمثلا حكم العقل
بقبح الظلم حكم واقعي وحكمه بحرمة الضرب فيما اذا شك في حصول التأديب ايضا حكم واقعي
ان حصل التأديب ومثله في الشرعيات يسمى بالحكم الظاهري فان للشيء مع قطع النظر
عن العلم والجهل احكاما محرزة في الشرع واما الاحكام العقلية فموضوعاتها لا تحصل الا
بعد العلم والارادة حيث ان الكلام على ما عرفت انما هو في الحكم التابع للحسن والقبح اللاحقين
للافعال الاختيارية التي لا تصير اختيارية الا بالعلم والارادة فما لم يقصد حصول عنوان

لم يحصل على وجه يتصف بالحسن والقبح وان وقع ما هو القبيح او الحسن في الواقع كالتأديب المترتب على الضرب فيما لم يكن معصوما وقتل النبي المترتب على الصدق اذا لم يكن الصادق مصدقه مريكا له والسر في جميع ذلك هو ما عرفت في المقدمة الممهدة من ان مناط الاتصاف بالحكمين هو امكان جعل الاحكام الشأنية وعدم وصولها للمكلف فيمكن ان يقع الشيء مع قطع النظر عن الجهل به حكما ومن حيث هو مجهول حكما آخر بخلاف الاحكام العقلية فان الشأنية فيها غير معقولة لامتناع ذهول النفس عنها كما لا يخفى الثالث في بيان الاقوال في المسألة فقيل بالاباحة وقيل بالحظر وتوقف شيخ الاشعري وفسر تارة بعدم الحكم واخرى بعدم العلم بالحكم قلت ان التفسير الاول يلائم مذهب الاشاعرة بعدم حكم العقل في امثال المقام كما عن الحاجبي واضرابه والتفسير الثاني يلائم كون البحث هذا احدى مسألتي التنزل والمماشاة كما لا يخفى واذ قد عرفت هذه الامور فالمنقول من احتجاج المبيحين وجوه احدها ما نقله الشيخ في عكي العدة من ان تلك الافعال منفعة بلا مضرة اما انها منفعة فبالفرض واما انها بلا مضرة فلانه لو كانت مضرة آجلا او عاجلا لوجب على الحكيم اللطيف نصب امارة مفيدة للعلم ولا اقل من الظن المفيد للوثوق عليها والمفروض عدمها والجواب على ما نسبه الشيخ والمحقق الجمال في تعليقاته على العضدي منع لزوم نصب امارة عليها لم لا يجوز انه تعالى قد وكلنا على انفسنا بعد وضوح طريقة العقلاء في الاطاعة والعصيان وهذا الجواب من الشيخ كما ترى يناقض ما اورده في الاجماع من طريق ثبوت الاجماع منحصر في سلوك سبيل اللطف بل هذا هو بعينه ما اورد عليه السيد ومن العجب ان السيد قد احتج في القول بالاباحة بهذه الحجة اللهم الا ان يوجه بان اللطف فيما يقول بوجوبه الشيخ على الله تعالى بعد ما يقتضي التكليف لا قبل ملاحظة

ما لا يقبح

ما يقتضي التكليف الا ان فيه ما لا يخفى وبالجملة فالسيد والشيخ سيّا كانا في المسألتين بل ربما يعد هذا من الشيخ من وجوه التأييد لاعتبار الاجماعات المنقولة في كلام ... فتدبر وثانيها ان الاشياء المشتملة على المنفعة لو لم يكن مباحة لزم ان يكون ايجادها عبثا منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وسخافة بحيث لا يخفى على احد اذ غاية ما يمكن القول به عدم العلم بالفائدة ولا يلزم منه عدم الفائدة والا فالفائدة فيها معلومة لمن تدبر وتبصر وثالثها ما احتج به بعض الاجلة وهو ان ضرورة العقل قاضية بالاباحة في الكل عند ما يدل على الخلاف من غير فرق بين ما يشتمل على منفعة وما لا يشتمل عليها والظهور ان التكليف بالاشياء الا ريبة مشروط بالعلم والبيان عقلا وعادة اذ ليس فليس ولا نعني بالاباحة الا ذلك ومنه يعلم الغض عما اشرنا اليه سابقا في تحرير محل النزاع من اختصاصه عند القوم فيما يشتمل على المنفعة وعن ان الحكم بالاباحة حكم واقعي اذ ان اراد قضاء ضرورة العقل بالاباحة بمعنى عدم الحرج والمؤاخذة فسلم الا انه لا يجدي به لو تم في غير محل النزاع كما صرح به العضدي حيث حكم بعدم النزاع في الاباحة بهذا المعنى حتى عند الاشعري وان اراد الاباحة بمعنى الاذن والترخيص كما هو قضية استظهاره من نفي الاحكام الا ريبة واثباته ففيه انه لا نسلم قضاء ضرورة العقل بالاباحة بهذا المعنى واما ما حمله من اشتراط التكليف بالاشياء الا ريبة مشروط بالعلم فهو كذلك الا ان الاباحة بهذا المعنى ايضا من الاحكام التكليفية ويحتاج الى العلم عقلا وعادة ولو سلم فانتفاء الاربعة لا يلازم اثبات الاباحة لوجود الواسطة وهو عدم الحكم فان الاحكام وان كانت منحصرة في الخمسة الا انه لا حصر دليل على ثبوتها في جميع الاشياء بحسب حكم العقل فتدبر ورابعها ما استند اليه جملة من المتأخرين وهو استقرار طريقة العقلاء بعدم الاجتناب عنها وحكمهم بلحوق المتحرز عنها

باصحاب السوداء والجنون واستحقاق المقتصر في النفس على قدر الحاجة اللوم عقلا وفيه انه محل الكلام على ما يشتمل فيما لو كان المفسدة مشكوكة لان انتفاء امارة المفسدة لا ينافي بوجودها ولا نسلم استقرار طريق العقلاء في محل الشك بالحكم بالاباحة بل المحرز بان سيرة كل عاقل يحكم بالاجتناب عند الشك لعدم العلم بالاذن عند الشك ولعل الحاق المتحرز باصحاب السوداء انما في ابداء الاحتمال لا العمل بمقتضاه بعد حصول الشك كما قد يكن الا من قولهم اصحاب السوداء على ما لا يخفى وبالجملة لا دلالة في الدليل المذكور على الاباحة في جميع الصور بل العقلاء يقتصرون على الظن بالسلامة ولو بتحصيل الظن من بعض السوالف الامور الغير المعتبرة من تسويلات النفسانية كما هو مشهود من ملاحظة حالهم في امور معاشهم مثلا لو فرضنا من دخل بلدة ساكنيه العتبة في الكل فالنفس يحتال في اخراجها الا على وجه يكون مترددا في الواقع بل في تحصيل الظن بالخروج كما لا يخفى حجة القول بالحظر بانه مشهور وامثلة عرفية كالاستظلال بحائط الغير والاستضائة من نوره وليس على ما ينبغي للقطع بالفرق من حصول الاذن فيها دون غيره كما لا يخفى واحتج القائل بالحظر بوجهين الاول ما اشار اليه بكرار من ان ارتكاب تلك الافعال تصرف في ملك الغير بغير اذنه فان العبد في مقام العبودية لا يملك شيئا اذ لا يملك نفسه فكيف يغيرها وان تصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح فيحرم التصرف فيها والجواب عنه ان قبح التصرف في ملك الغير مسلم لما لم يستلزم التصرف للمالك كما في صورة منع المالك وان لم يستلزم ضررا بالنسبة الى المالك فان التصرف في ملك الغير لا يستقل العقل بادراك حكمه بعنوان نفسه بل من حيث اوله الى عنوان آخر يستقل العقل بادراك حكمه كالظلم ونحوه وعند انتفاء التضرر او عدم المنع لا قبح فيه لعدم رجوعه الى العنوان قبيح نعم في الصورتين المذكورتين يصح يرجع الى الظلم

اما الاول

اما الاول فظلم واما الثانية فلان بعد تسليم تسلط المالك على ملكه وعدم اذنه في التصرف ومنعه منه يعد التصرف فيه تعديا فيه ظلما فانه وضع الشيء في غير محله ومن المعلوم تعاليه عن الضرر بعد المنع امتناعا كما في غيره من الملاك على ان نقول ان الضرر في حقه تعالى غير معقول وكذلك المنع الاقتراحي الا انه يحتمل ان يكون بواسطة ضرر متعلق بنا فان افعاله تعالى معللة بالاغراض الراجعة الينا دفعا للعبث والاستكمال في حقه تعالى عن ذلك ومع هذا الاحتمال لا يجوز الاقدام على ارتكاب مثل تلك الافعال ومع ذلك فلا يستقيم وجها آخر في قبال ثاني الوجهين لما مر اليه حقيقة كما ستعرف الثاني ما استند اليه الشيخ في العدة من ان ارتكاب تلك الافعال فيما لم نأمن من التضرر من ضررها وهو قبيح وتحقيق الحال في هذا الاحتجاج محل آخر الا انه لا بد من الاشارة اليه اجمالا فنقول لا كلام في قبح الاقدام بما يعلم التضرر كما لا كلام في قبحه فيما يظن بالضرر انما الكلام ان الظن بالسلامة يكفي في دفع القبح او لا بد من دفع الضرر الموهوم وعلى تقدير الاكتفاء به فهل الشك في الضرر يحب الاحتراز منه عقلا او لا فنقول بانه لا قبح في العقول في عدم التحرز عن الضرر الموهوم وانما غاية ما يمكن القول به هو الاستحسان العقلي لا يدل على استحبابه عقلا الا انه بمعزل عن التحقيق على ما يظهر من بعضهم حيث ان الموارد التي يستكشف منها حال العقلاء في امور معادهم ومعاشهم من اكتفائهم بالظن فيها بالسلامة انما هو بواسطة انسداد طريق العلم لهم بحيث لو اقتصروا على المنافع المعلومة والمضار المعلومة لزم اختلال النظام وذلك لا ينافي حكمهم بالوجوب فيما لا يعارضه ما هو اقوى ضررا ومساو له واما الضرر المشكوك فلا ينبغي الشك بوجوب التحرز عنه عقلا بل ربما يظهر ذلك عن كلمات المتكلمين ايضا كما يلوح عند الحكم بوجوب شكر المنعم كما لا يخفى الا ان الظاهر من الفقهاء بل كاد ان يكون اجماعا منهم عدم

لزوم الاجتناب عنه كما فيما لو شك في وجوب السفر مع العلم بعدم الحرج ترتب الضرر
على تركه وكما لو شك في الوضوء ترتب الضرر عليه فانهم مطبقون على عدم الاعتنا بهذا
الشك الا عن جماعة من المتاخرين اولهم الفاضل الهندي في شرح الشرح على ما حكاه
الاستاد وبالجملة فالذي يظهر منهم عدم لزوم الاحتراز شرعا ولا ينافيه ايضا خلاف
بعض المتاخرين لانهم على ما صرح به الفاضل انما قالوا بواسطة زعمهم ان موضوع
الخوف الصادق مع الشك في الحكم بالافطار والتيمم ونحوهما مغاير موضوع الضرر و
الا فموضوع الضرر لا يقتضي بتقييد الاطلاقات في صورة الشك كما يقتضي به عند
العلم او الظن فالفاضل لو سلم انحصار المقيد في الضرر كما هو كذلك على ما سماه في محله
مستقصى من ان الخوف طريق الى الضرر لا يقول بوجوب دفع الضرر المشكوك ولا بحكم بتقييد
ما دل على وجوب الصوم مثلا عند الشك في الضرر والعقل القاطع بحكم بالوجوب بخلاف ما لو
من توجيه وتوفيق فالذي يظهر في الجواب على ما افاده الاستاد ان يقال ان الضرر المنفي
في الشريعة المقيد لموضوعات احكام الشرع عبادة ومعاملة هو الضرر الدنيوي كما يظهر
بعد ملاحظة حكمهم بسقوط الصوم والوضوء في موضوع الضرر ومع عدم لزوم العقل عند
اشتماله على ضرر احد المتعاقدين مثلا ولا يصح ان يكون الضرر الاخروي مقيدا للاطلاقات
ما دل على ثبوت الحكم الشرعي لان المراد بالضرر الاخروي على ما يستفاد من كلمات المتكلمين في
من الاخبار ليس الا العقاب وهو من توابع الحكم الشرعي ... فلو فرض تقييد موضوع
بهذا الضرر لزم الدور والعقل وان كان مستقلا في لزوم دفع الضرر ولو كان دنيويا
الا انه بعد ملاحظة انضمام جهة يجبر بها تدارك الضرر لا مطلقا ففيها الوعد ... ما هو اقوى منه لا يحكم بلزوم
الاجتناب في الموارد التي لا يجب الاجتناب فيها باجمعها انما هو بواسطة تعارض الضرر بما هو

اخرمنه

اقوى منه ولو كان الكاشف عن التعارض وجود ما يعارضه حكم الشرع كيف والشارع
يحكم بوجوب شيء ولو كان مشتملا على ضرر قطعي كما صرح به جماعة منهم الشهيد في
القواعد في مقام عدم التقية في الدماء عند اظهار كلمة الكفر فانه ربما يكون مباحا
وقد يكون الفعل حراما كما يحرم على المكلف اظهار كلمة الكفر ولو انجر الى قتله يقينا لكن
فيما لو كان المامور باظهارها الكفر ممن يعتقد به بحيث لو اظهر الكفر احتمل وقوع ثلمة
في الدين مثلا وبالجملة فبعد ما لاحظنا طريقة الشرع من عدم الاعتنا بالضرر المقطوع
ولو في بعض المقامات مع قطع العقل بلزوم الاحتراز عنه ولا يذهب وهم الى تناقض
حكمي الشرع والعقل لظهور ان حكم العقل انما هو في صورة الانفراد وعدم التعارض
لا اشكال ولا تنافي فيها في المقام بل بطريق اولى فيجوز ان يحكم الشرع بعدم ترتيب الاثار بضرر
المشكوك باعمال اصالة عدم الضرر ونحوها من الامارات الشرعية في موارده وحكم العقل
بلزوم الاجتناب ايضا في محله ولا ينافيه ما تقدم من التطابق ايضا لاختلاف الاحكام
باختلاف الموضوعات كما لا يخفى وبهذا انهم يتمسكون في مقام نفي الحكم المشتمل على الضرر
بادلة شرعية من غير ان يلتفتوا الى حكم العقل بوجوب الاجتناب عن دفع الضرر الدنيوي و
لزوم الاجتناب عنه في الاحكام الشرعية حكم شرعي ولا مانع من تخصيص الشرع حكمه باعتبار
اختلاف مصالح الحكم وحكمه بمورد دون اخرى ومن هنا يعلم وجه لزوم الاجتناب فيما اذا
اشتمل اصالة الاباحة على التهم في الشبهة المحصورة حيث انه لا دليل شرعا على جواز الارتكاب من
الاصول العملية كما يظهر في محله انشاء الله والعقل لما استقل بحكم بلزوم الاجتناب عن ضرر ما
يقتضي بخلافه ولو بواسطة اختلاف الموضوع كما انه يظهر لزوم الاجتناب فيما اخبر به لان
حكم العقل بوجوب دفع الضرر ولو في صورة الشك مما لا يعارضه شيء فاكل الفاكهة وشم

المورد وان اشتمل على امارة المنفعة وخلى عن امارة المفسدة الا انه غير مقطوع عدم
الضرر فيه في الدنيا والعقل مستقل بوجوب الاجتناب من حيث انه لا شرع كما هو المأخوذ
في عنوان البحث فلا معارض ايضا ثم ان المراد من قولهم قبل الشرع بعد ما عرفت ان محل
الكلام في حكم العقل ظاهر يعني قبل ملاحظة الشرع فلا حاجة الى بعض التطويلات
الواقعة في كلام جملة منهم في بيان المراد منه **تذنيب** قد ذكر المحقق القمي رحمه الله كلاما طويلا
في اخر البحث هذا مرجعه الى ان اعتبار اصالة الاباحة على القول بها في امثال زماننا
الذي قد كشف الشارع الحكيم عن حال جملة من الاشياء المشتملة على امارة المنفعة الخالية
عن امارة المفسدة كشرب الفقاع واستماع الغنا وامثال ذلك ظني فالقول بحجيتها موقوف
على اعتبار الظن واستقلال العقل بحجيته ويفرع عليه الحكم بكونها من المستقلات العقلية وعلى
ذلك بني في الرد على الفاضل التوني وكسيد الشارح رضوان الله عليهما حيث حكم الاول
بان النزاع في الملازمة قليل الجدوى بل عديمها اذ ما من مورد يحكم العقل الا ورد
من الشرع فيه اثار كثيرة واخبار وفيرة وبتجويزه الثاني في زعم ان اصالة الحجية كل ظن انما
هي ثمرة من ثمرات مسئلة الملازمة اذ بعد احراز حكم العقل بحجية الظن وتطابق الحكمين كما
هو المقصود بالبحث في الملازمة فالظن حجة شرعية وايه ثمرة اعظم منها كان عليها ان يدعي تفقيه
من الطهارات الى الديات فاعترض عليه بعض من تاخر عنه بمنع مقدمات الاستدلال على
ما قرره المورد دون الثمرة وبهذا اعترض بارد ومنع هاهنا ... لا يناط ترتيب الثمرة على صحة المذهب
كما لا يخفى بل لو كان ولا بد من الاعتراض فليعترض بان جماعة منهم السيد علم الهدى و
العلامة نقلوا الاجماع على حجية الظن فيمورد الاستناد فلا ثمرة ايضا الا انه ايضا بمعزل
عن الصواب كما لا يخفى والتحقيق فيه يتوقف على تمهيد مقدمة فيها تتميم لما تقدم ايضا

فنقول انه

فنقول قد تقدم وجوب دفع الضرر الدنيوي ايضا عقلا وقد تقرر الكلام على وجه يليق
بالمقام واما الضرر الاخروي فلا شك في كونه واجب الدفع ايضا بل العقل حاكم فيه
اشد والعقل فيه ابلغ كما قال امير المؤمنين عليه السلام الف ضربة من السيف احسن
من الموت على الفراش في مقام الجهاد الى غير ذلك مما لا يحصى ولا يصلح لمعارضته شيء مع وجوده
بخلاف ما قلنا في الضرر الدنيوي فانه مع احتمال العقاب لا يعقل معارضته لشيء كما
الا ان يرتفع العقاب فلا كلام في ان العقل يستقل بوجوب دفع الضرر ايضا اذا كان
اخرويا الا ان الحكم العقلي في المقام وامثاله هو مجرد ارشاد والتزام المصلحة او تشريع منه
وطلب وجوبي او ندبي على اختلاف مراتب المصالح والحكم الشرعي المطابق لحكم العقل ايضا
هو حكم ارشادي وحكم تشريعي فلا يتوهم كما عن بعضهم ان حكم العقل في امثال المقام وكذا
حكم الشرع حكم تشريعي وليس على ما توهمه لان المراد بالارشاد في الاوامر والنواهي الموجودة
فيها انه ليس الا بيان حقيقة الفعل واثاره المترتبة عليه من مدح او ذم ونحوهما بخلاف من
غيرها فيكون مفيدا للايجاب او استحباب او تحريم فلا يترتب على مخالفة الاوامر الارشادية الا
ما يترتب عليه في نفسه ولا يترتب على الاطاعة والعصيان فيها ما يترتب عليها في الاوامر الشرعية
من القول له المتوجه بها والعقل في مقام الحكومة لا يزيد حكمه على هذا القدر كما لا يخفى اذ ليس
لسلطان المالكية واما الشرع وان كان له التشريع الا ان في بعض الافعال ما يمنع منه
وبعضها مما لا يقبل كما في الاوامر الواردة في مقام الاطاعة والعصيان كقوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول مثلا وكما في الاوامر الواردة في مقام الاتقاء عن النار كقوله تعالى
اتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة وفي مقام طلب القرب بالنسبة اليه ورفع
الدرجة في الجنة وامثالها فان تلك الاوامر بابا في الاوامر الشرعية فالامر بها لا يزيد على

افادة حسنها في نفسها من غير ان يحتاج الى غاية اخرى فيها وعلى هذا فلا يصلح لان يكون الامر المتعلق بها امراً شرعياً لئلا يلزم التسلسل وبطلان التالي كالملازمة اوليه فلا على غاية الفرق النهي عن معصية الرسول اي اما ينبه على معصية الرسول والاعصيان في تلك المخالفة لما عرفت من لزوم التسلسل على تقديره فظهر من جميع ما مر ان حكم العقل في شيء انما هو مجرد ارشاد منه وحكم الشرع المطابق له قد يكون تشريعياً كما في كثير من الشرعيات وقد يكون ارشادياً كما في وجوب دفع الضرر الاخروي المنتهي الى العقاب وعلى هذا فما تقدم في مباحث الظن احتمال ان ترشد بعض القائلين بالانسداد في كيفية الاستنتاج منه حكومة بالحكومة كما هو مشرب التحقيق اخرى بالكشف على ما مر تفصيل القول في بيان المراد منها وعلى الوجهين لا وجه لتفريع مسئلة الظن على مسئلة الملازمة اما على الاول فلان حكم العقل منارة في مقدمات كيفية التكليف بالايطاق واخرى في نفس التنجيز وعلى التقديرين لا يتم ما ذكره اما الاول فلان فيه التكليف راجع الى فعله تعالى وخروج افعاله تعالى عن مسئلة الملازمة والتطابق لا يبانيه فان افعاله تعالى ليس مما يتعلق حكم شرعي واما الحكم العقلي فيها فليس على ما هو المتوهم منه كما تخيله جمال الاشارة على ما تقدم في محله واما الثاني فلان حكم العقل بالعمل بالظن على ما عرفت مرجعه الى الاحتياط في المظنونات وهو من فروع الاطاعة والعصيان وقد تقرر في المقدمة الممهدة عدم تعلق حكم شرعي بها فالظن حال الانسداد كالعلم حال الانفتاح فكما ان العلم لا يقبل الجعل فكذا الظن فلا وجه لجريان مسئلة الملازمة فيه كما في الاطاعة والعصيان مما يقبل الحكم الشرعي على ما قد يتوهم الا ان الاوامر الشرعية الامرة بالاطاعة والناهية عن العصيان في الكتاب والسنة فوق حد الاحصاء فلا ثمرة ايضاً كما لا يخفى واما

على انه في

على الثاني فلان مرجع الاستنتاج على القول بالكشف الى قياس استثنائي مركب من منفصلة مانعة الخلو فينتج من رفع التالي وضع المقدم كان يقال ان المرجع اما الظن او العلم او البرائة او الاحتياط والتوالي فاسدة للمفاسد المترتبة عليها كما هو المقرر في محله فيتعين مرجعية الظن مثلاً وهذا الحكم العقلي البرهاني وان كان حجة شرعية ايضاً الا انه خارج عن مسئلة التلازم والتطابق فان الفاضل التوني انما في مقام دفع الثمرة في الاحكام العقلية التي تنشأ عن جهة التحسين والتقبيح العقليين دون الاستلزامات العقلية كوجوب مقدمة الواجب وحرمة الضد وامثال ذلك ولولا ان الكلام في ثمرة الحسن والقبح فالاحكام العقلية ولو كانت شرعية مما لا تعد ولا تحصى فلا وجه للاقتصار على مسئلة الظن فان كثيراً ما يثبت الحكم الشرعي بادلة عقلية صرفة كاجتماع النقيضين على نقيض بعدمه او وجوده وامثال ذلك مما لا يخفى على المتدرب في مطاوي كلماتهم ومجاري لسنتهم الاخيرة اللهم الا ان يقال ان المطلوب من حجية الظن حال الانسداد هو كونه مناطاً لجميع الاحكام الشرعية من الحكم بعقوبة المخالف عنه والحكم بعصيانه ونحو ذلك كما في الظنون الخاصة فان المتخلف عن البينة ولو كان مصادفاً للواقع عاص في النظر فان القائل بالظن المطلق لما بتلاهم التزام هذه الاحكام كما هو كذلك ايضاً فانهم ملتزمون بها كما في الكشف على المطلع بكلماتهم والدليل الناهض على حجية الظن لا يفي بذلك فان غاية ما يستفاد منه هو وجوب العمل بالظن بمعنى الاكتفاء بالامتثال الظني ولا دلالة له على حرمة الاستنتاج عنه ولو كان مصادفاً للواقع فلا بد من اثبات كون الظن حجة شرعية على ما هو الشأن في غيره من الحجج الشرعية ولو بواسطة عنوان التجري والانقياد اللاحقين في حالتي المخالفة والموافقة الا انه مع ذلك لا يتم القول بكونها ثمرة للملازمة للادلة الكثيرة الواردة في

مقام التجري والانقياد شرعاً كما لا يخفى ولو لم نقل بان التجري والانقياد داخلان في عنوان الاطاعة والعصيان على ما قد يتوجه بعضهم فتدبر

اصل

ومن الاحكام العقلية التي تو بها مبني على القول بالتحسين والتقبيح العقليين الحكم بخلو الذمة وفراغها عن عهدة التكليف عند الشك فيه سواء قلنا بالملازمة بين الحكمين كما هو التحقيق على ما مر ام لم نقل فان الملازمة المبحوث عنها انما هو فيما اذا ادرك العقل الحسن والقبح في افعال العباد التي هي محال للاحكام الشرعية وليس الامر كذلك فيما نحن بصدده اذ مرجع الحكم في المقام الى قبح التكليف بلا بيان والعقاب بلا برهان وليس شيء منهما بافعال العباد فان التكليف والعقاب من افعاله تعالى وليس لافعاله مما يتعلق بها حكم شرعي على ما هو المقرر في مقامه وهذا الحكم العقلي المتوصل به الى نفي الحكم الشرعي والعقاب هو المعتبر عنده باصالة البرائة وقد يسمى بالبرائة الاصلية واصالة النفي وقد يستشكل في المقام بان الدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي على ما مر تفصيل القول فيه في اوائل المقصد فعلى هذا لا وجه لعد البرائة من الادلة العقلية فان غاية ما يمكن التوصل بها اليه هو نفي العقاب بدفع المؤاخذة ووضع التكليف كما هو المستفاد من جملة من الاخبار الواردة فيها ايضاً كما سيأتي انشاء الله ونفي العقاب وامثاله ليس من الاحكام الشرعية فلا يصح الموصل اليه دليلاً عقلياً اصطلاحاً واما الحكم بالاباحة الظاهرية ونحوها مما يدل عليه الدليل الشرعي كقوله كل شيء مطلق وامثاله وليس مما يستفاد من العقل كما توهمه بعض الاجلة تبعاً لجماعة كثيرة منهم لما عرفت من ان العقل لا يزيد حكمه على نفي العقاب بدفع المؤاخذة ولا يحكم فيما انشأت بالا باحة الظاهرية كما في الادلة الشرعية كاخبار الاحاد مثلاً من ينهض على نفي الحكم الشرعي كالوجوب او الحرمة فقضية ما ذكرنا وان لا يكون

لا يكون

لا يكون دليلاً شرعياً لانا نقول الكلام في المقام انما هو في حكم العقل بحرمة من غير ابتناء حكم شرعي به وما يستفاد من اثبات حكم اخر غير ما هو المنفي في الادلة الشرعية انما هو بواسطة العلم الحاصل شرعاً بعدم جواز خلو الواقعة من جميع الاحكام فنفي الوجوب مثلاً يلازم شرعاً ثبوت حكم اخر وذلك بخلاف الاحكام العقلية فان في نظر العقل لا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم فالعقل يحكم بعدم الوجوب كلا نيا في عدم حكمه بالاباحة ايضاً لجواز خلوه من جميع الاحكام كافعال البهائم والصبيان والغافل والناسي وامثال ذلك وبالجملة فالجزء النافي لوجوب شيء يدل بالالتزام على ثبوت حكم اخر فيه وللاجله يسمى دليلاً شرعياً بخلاف العقل كما لا يخفى اللهم الا ان يقرر بان الحكم الشرعي اعم من الاثبات كما في الحكم بالوجوب والحرمة كالاستحباب والكراهة والاباحة والنفي كما في الحكم بنفي احدها ولكنه لا يخفى على المتامل انه مع ذلك التعميم والتسامح في الحكم الشرعي لا وجه لعدها من الاحكام الظاهرية فان حكم العقل بقبح العقاب عند عدم البيان حكم واقعي لا نياط بالظن اصلاً وقد مر فيما سبق من ان مناط انقسام الاحكام الى الظاهرية والواقعية هو امكان الاحكام الثانية مع امكان عدم الوصول الى المكلفين وهذا منتف في الاحكام العقلية ولو كان في موضوع الجهل ثم ان المراد بالاصل في هذا التركيب يمكن ان يكون معناه اللغوي بحسب ما هو من موارد استعمالهم كقولهم اصل الانسان التراب اي الحالة السابقة من الحالة اللاحقة الموجودة فيه وهكذا كان يكون المعنى البرائة التي كانت موجودة ثابتة قبل وكثيرا ما يراد منه هذا المعنى فيما لو كان التركيب توصيفياً كقولهم البرائة الاصلية ويمكن ان يكون المراد به القاعدة من معانيه الاصطلاحية اي القاعدة العقلية التي توجب الحكم بخلو الذمة والبراءة من التكليف عند الشك مثلاً واغلب ما يراد به

بما لو كان التركيب اضافيا واما الدليل فيمكن ارادته منه بتكلف على ان يكون الاضافة بيانية وما توهمه بعض الاجلة من ان الكلام في المقام في نفس المدلول دون الدليل غير سديد على التقدير المذكور واما الراجح فيحتمل ارادته ايضا بالتكلف المذكور لو كان في التركيب اضافي والا ففي التركيب الحملي لا يلائمه ريب كما لا يخفى ولعلّ الاستصحاب فلا يصح ان يراد بالاصل في المقام لا لما نبه عليه بعض الاجلة من اختلاف مدارك المسئلة والاقوال فيها لامكان القول بحجيته عن محل النزاع في مسئلة الاستصحاب كما احتمله بعضهم بل لان الجهة المبحوث عنها في البراءة تباين الجهة المذكورة في الاستصحاب فان الاستصحاب عبارة عن الحكم بوجود شيء في الزمن اللاحق تعويلا على ثبوته في السابق على ما عرفه جماعة فالحكم في الاستصحاب انما هو بواسطة ملاحظة وجوده في السابق وفي البراءة يكفي في نفي الحكم نفس الشك فيه ومجرد عدم العلم بالتكليف كاف في الحكم بالبراءة من غير ان يكون منوطا بملاحظة ثبوت الحكم في الزمن السابق بل لو فرض استناد الحكم بوجوده في السابق لا يسمى من هذه الجهة بالبراءة ولهذا ترى صاحب المعالم قد نسب الحاكم قول المرتضى في الاستصحاب مع انه في المعتبر يقول باعتبار البراءة الاصلية وعدم الدليل دليل العدم بعد تقسيم مطلق الاستصحاب الى الاقسام الثلثة وبالجملة فالحكم في البراءة انما هو باعتبار مجرد الشك في التكليف فلو فرض عدم وجود الزمان ايضا جاز الاستناد اليها في حكم واما الاستصحاب فالحكم فيه انما هو بواسطة التعويل على ثبوته في الزمن السابق فلا وجه لارادته في هذا المقام نعم مورد البراءة من موارد الاستصحاب ايضا وذلك لا يقتضي صحة ارادته في هذا التركيب كما لا يخفى فان الشيخ في العدة على مثل ذلك في الرد على من زعم الحكم بامضاء الصلوة للمتيمم في الوجدان للماء في الاثناء

في الاشياء فانه يحكم بالامضاء العدم دليل على وجوب النقض لا للاستصحاب وان كان المورد مما يصح التمسك به على القول به واما عدّهم البراءة الاصلية من اقسام الاستصحاب فانما هو بواسطة اتحاد الموردين فيه كما عرفت ثم ان هناك اصولا اخر كاصالة الاقل عند الشك بينه وبين الاكثر واصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم لا باس بالتنبيه على النسبة بينها فنقول اما اصالة الاقل فهو اخص مطلقا من اصالة البراءة لكونها من افرادها وقد يوخذ من اصالة العدم فهي اذن شعبة من شعبها واما عدم الدليل دليل العدم فهو اعم مطلقا من البراءة لاختصاصها بالاحكام الشرعية التكليفية وجريانه في غيرها ايضا فان عدم الدليل على ثبوت الوضع في الالفاظ او على النبوة مثلا دليل على عدم الوضع والنبوة وعدم الدليل على الوجوب دليل على عدم الوجوب ولا فرق في ذلك بين موارده وهذا بناء على ما هو التحقيق من ان النافي يحتاج الى دليل مثبت للنفي اذ القضاء بالمطلوب اثبات نسبتها في الواقع لا ينحصر في الموجبات فان السوالب ايضا احكام محتاجة الى الاثبات نعم المانع المردد الشاك الذي لا يجزم باحد طرفي الخلاف لا يحتاج الى الدليل واما على ما توهمه بعضهم من عدم الاحتياج الى الدليل في النفي او على التفصيل بين العقليات والشرعيات كما نقله الشيخ في العدة وابن زهرة في اصول الغنية فلا مورد لهذا الاصل اصلا على احد الوجهين ويختص بالشرعيات على الاخر كما لا يخفى لكن ينبغي ان يعلم ان عدم الدليل دليل العدم قد يفيد القطع كما اذا كان المدلول مما لا يخفى بدون دلالة دليل عليه كالاحكام التكليفية المنجزة في حق العقاب فان الوجوب الفعلي يتحقق مشروطا بالعلم فعدم ما يدل عليه في الحقيقة دليل على عدمه في الواقع وقد يفيد الظن كما اذا كان الحكم مما يعم به البلوى وقد لا يفيد شيئا منهما فلو كان هناك

استقرار طريقة العقلاء على العمل به ولو بارجاعه الى قاعدة العدم فهو والا فلا وجه للاستناد اليه واما قاعدة العدم فاعم من الجميع كما عرفت مما مر فلا نطيل بالاعادة هذا تمام الكلام في ملاحظة النسبة بين البراءة وسائر الاصول على حسب ما يقتضيه المقام ولما قاعدة الاشتغال المعول لها في قبال قاعدة البراءة فلا باس بالتنبيه على بيان الحكم فيها وكيفية حكم العقل بها تتميما للمرام فان الاشياء تعرف باضدادها على ان الموارد الاشتباه المتنازع فيها جارية في البراءة والاشتغال جميعا فلا مناص عن تحقيق الكلام وتصوير النزاع من تصوير الاشتغال ايضا وليتبع الكلام في اصالة التخيير والاستصحاب ايضا على وجه يعلم به كيفية حكم العقل فيهما فنقول قولهم قاعدة الاشتغال انما هو من القضية القائلة بان الاشتغال اليقيني يحتاج الى فراغ يقيني كما ان قولهم قاعدة على التكليف عبارة عنهما وكناية عنهما اقيمت مقامها للاختصار والاصل في قولهم اصل الاشتغال ايضا يعني القاعدة المستفادة من حكم العقل بان بعد العلم بالاشتغال لا يجوز الاقتناع بالشك ولا يكفي الشك في البراءة بل لا بد من تحصيل اليقين بالفراغ في قبال قاعدة البراءة فكما ان العقل يستقل بان عند الشك في التكليف لا بد من اجراء احكام عدم التكليف وعدم الالتزام به فكذلك يستقل بان عند الشك في الفراغ لا بد من الحكم بعدم الفراغ وعدم الالتزام به ومن اجراء احكام التكليف وهذا الحكم العقلي في المقامين انما يناط بنفس الشك في التكليف والفراغ ومجرد عدم العلم بهما ومن هنا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاشتغال او البراءة الى الاستصحاب بل لا يعقل الاستصحاب فيهما وفي نظائرهما وتوضيح ذلك وتحقيقه يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان المطلوب في الاستصحاب هو ترتيب احكام مترتبة على المستصحب عليه حال الشك في بقائه وارتفاعه واما لو كان الاحكام مما يترتب على حدوث شيء فقط

شيء فعند الشك في بقائه لا وجه للاستصحاب لعدم ارتباط الشك في بقائه وارتفاعه واما لو كان البقاء مما يترتب احكام الحدوث عليه فالحدوث حال الشك في البقاء قطعي فلا حاجة الى استصحاب الحادث لترتب عليه احكام الحدوث بل ولا يعقل لاختصاص مورد الاستصحاب بالشك اللاحق والمفروض هو العلم في اللاحق ايضا ولا يجدي في جريانه تقديره عدمه وفرض انتفائه اذ المفروض ان الاحكام يترتب على الحدوث والاستصحاب يحكم ببقائه ولا ملازمة بين الحدوث والبقاء في ترتيب احكام احدهما على الاخر مثلا لو فرضنا ان جواز الدخول في الصلوة انما هو يترتب على نفس الوضوء في السابق ولو لم يكن باقيا في اللاحق فعند الشك في البقاء لا وجه لاستصحاب الطهارة ليترتب عليه جواز الدخول في الصلوة فان جواز الدخول على الفرض قطعي في اللاحق فلا يجري الاستصحاب اذ قد تحقق هذه فنقول ان العقل انما يستقل باتيان الصلوة في اربع جهات عند اشتباه القبلة على القول بثبوت التكليف حال الجهل ايضا ولما على القول بعدم تعلق التكليف حال الجهل بها اجمالا الدليل كما يراه بعضهم فالكلام المذكور ساقط عن اصله وحكم هذا انما هو بسبب الشك في الفراغ والعقل الحاكم بالصلوة في اربع جهات انما هو موجود قبل الفعل وبعده وفي اثنائه والعلة التي استند اليها العقل في ذلك هو الشك في الفراغ وهو موجود حتى يحصل العلم بالفراغ فالاستصحاب اما ان يقول القائل به لجريانه قبل الفعل او في اثنائه وعلى التقديرين لا وجه له اما على الاول فظاهر لان المفروض ان العقل بواسطة عدم العلم بالبراءة والشك في الفراغ حكم بالاتيان على اربع جهات واما على الثاني فلان العقل الحاكم بالاحتياط موجود ولم يحدث بعد شيء يرتفع حكمه بوجوده كما هو

في الفراغ وعدم العلم بالامتثال فان قلت ان الاستصحاب قد يجري في موارد الادلة
الاجتهادية مع العلم بوجود الحكم السابق في اللاحق باعتبار الدليل ولكن بعد
فرض انتفاء الدليل غاية الامر عدم الحاجة اليه وذلك لا ينافي جريانه في المقام
ايضا اذ لا مانع من القول بجريانه ولو بعد تقديره عدم حكم العقل بالاحتياط بعد
الشك في الفراغ قلنا ان الشك في موارد الادلة الاجتهادية محقق بخلاف ما نحن بصدده
فان بعد فرض انتفاء حكم العقل باتيانها فيها من حيث انها معتبرة عليه فلا مجال لما ذكر ان
الحكم بوجوب الاتيان بالمحتملات انما يترتب على حدوث الاشتغال والشك في الفراغ
وليس ذلك من اثار بقاء الاشتغال واحكامه فيحرز بقاؤه بالاستصحاب ليترتب عليه
احكامه كما هو المقصود في الاستصحاب في مجاريه وذلك نظير ما مر الاشارة اليه في
مباحث الظن من ان الشك في الحجية يكفي في نفيها ولا يصح التمسك بالاستصحاب لاثبات اثارها على
استصحاب عدم الحجية فان قلت اذا تعلق الامر بشيء تعبدا وشك في الاتيان بالمامور
به فلا مناص من استصحاب الامر والاشتغال ولا مفر منه اصلا فان الاطاعة واجبة
عند العلم التفصيلي ولو لم نقل بلزوم دفع الضرر المحتمل كما هو المناط في القاعدة المذكورة
وعند الشك في بقاء الامر وارتفاعه يستصحب الامر فيصير معلوما تفصيلا بالعلم الشرعي فيجب
ترتيب اثار المتيقن عليه من لزوم الاطاعة والامتثال وهذا الحكم انما هو من اثار بقاء
الامر والاشتغال ولا مدخل لحدوثه فيه فانه لو فرض عدم البقاء لا يجب الاتيان
والامتثال قلنا فرق ظاهر بين ما ذكر وبين ما نحن بصدده فان الكلام يقع تارة فيما
اذا علم بالتكليف وشك في الاتيان بالمكلف به الذي هو معلوم تفصيلا كما اذا امر
المولى بالصلوة مثلا وشك في اتيانها في وقتها واخرى فيما اذا شك في ان المكلف به
اي شيء

اي فعل من الافعال المرددة مثلا وما ذكر انما يتم في المقام الاول وليس هناك ما
يجري فيه قاعدة الاحتياط والاشتغال بل هو مجرى الاستصحاب لا غاية الا انه فيه
ثبوت احكام الشرع عند الاستصحاب على ما فرضه وكما هو المعظم بالاستصحاب في
مجاريه بخلاف المقام الثاني كما هو محل الكلام في المقام فانه ليس مجاري الاشتغال
الاستصحاب فيه مما لا يجدي بعد عدم القول بوجوب دفع الضرر المحتمل لعدم حصول
العلم عند الشك في الفراغ فان وجوب الصلوة في الجهات الاربع لم يقع فيها الصلوة
ما يترتب على استصحاب الاشتغال كما لا يخفى ولو صح ان المكلف بعدما شك في
المكلف به فاما ان يقول بسقوط التكليف في حقه كما يراه بعضهم واما ان يقول ببقائه
حال الجهل ايضا لا كلام على الاول وعلى الثاني فالحكم بالاتيان بجميع المحتملات ابتداء
وفي اثناء العمل مما لا يجدي فيه الاستناد الى الاستصحاب اما الاول فظاهر واما
الثاني فلان الحكم باتيان بعض المحتملات التي لم يات بها المكلف لا يترتب على بقاء
الاشتغال اذ غاية ما يفيده الاستصحاب هو بقاء الاشتغال ومقتضاه الاتيان بالمكلف
به واقعا ولا يترتب على ذلك شكا اذا كان الاشتغال في اول الامر قطعيا فان الاستصحاب
انما يوجب تنزيل المشكوك فيه منزلة المقطوع به ومن المعلوم ان الاشتغال
القطعي لا يقتضي الاتيان بالمحتملات لا في اول الامر ولا في الاثناء الا بعد انضمام مقدمة
خارجية هي حكم العقل بتفريغ الذمة عند العلم بالاشتغال لعدم العلم بالفراغ او الشك
في البراءة فالاشتغال الثابت بحكم الاستصحاب كيف يقتضي الاتيان بالمحتملات
مع كونه منزلا منزلة الواقع اللهم الا ان يقال في المثال المذكور باستصحاب بقاء الاشتغال
تثبت لكون الباقي من الجهات المحتملة هو القبلة وهو كما ترى على ما فيه من الوهن والضعف

ادا كان الجهة الغير الماتي بها مستعددة فان الامر بالعكس لان احتمال كون الباقية قبلة
يقتضي باتيانها لا انها قبلة واقعية فيجب اتيان الصلوة فيها كما لا يخفى فظهر مما مر ان استصحاب
الاشتغال يجري فيما لا يجري فيه قاعدة الاشتغال والاحتياط وما يجري فيه الاشتغال
وقاعدة الاحتياط لا يجري فيه الاستصحاب وما عسى يتوهم من تمسك بعضهم باستصحاب
الاشتغال كما في المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة حيث ادعى ان استصحاب الصحة يعارض
استصحاب الاشتغال فانما هو مبني على مجرد المناقشة في الدليل على ما له والتكليف بعقل
التمسك به مع وضوح فساده وظهور كساده من جهة اخرى ايضا وهو عدم مقاومة استصحاب
الاشتغال للصحة لكونه واردا عليه وهو وارد على الاجتهادي على العلمي كما لا يخفى والا فلم يتوهم
مورد للاستصحاب وهذا هو تمام الكلام في اصالة الاشتغال واما اصالة التخيير فمرجعها
الى حكم العقل بعدم تعيين ولحدوث الدليل عند تعذر الاخذ بهما معا وطرحهما كلية مع عدم
ما يعين احدهما بالخصوص واما الاستصحاب فهو حكم العقل ببقاء الشيء عند الشك في
وجوده في اللاحق بعد العلم بوجوده في السابق من حيث ثبوته في السابق فمستند حكم
العقل بالبقاء في الاستصحاب هو الوجود السابق لكنه ظني لا انه قد يحصل الشك فان العقل
عند الشك بلاحظة وجوده في السابق يحكم حكما ظنيا بوجوده في اللاحق على نحو حكم العقل
في سائر الادلة العقلية الظنية كالاستقراء مثلا ثم انه ينبغي ان يعلم ان المرجع عند الشك
للمكلف منحصر في الاصول الاربعة حصرا عقليا لان الانسان العاقل البالغ اما ان يكون
ملتفتا او لا وعلى الثاني فلا كلام لنا فيه في امثال المقام وعلى الاول اما ان يكون عالما
بالحكم ولو ظنا شرعيا او لا يكون بل يكون شاكا ولو شكا بدويا شرعيا وعلى الاول
فلا كلام فيه ايضا وعلى الثاني اما ان يكون الحالة السابقة معلومة له او لا فعلى الاول
فهو مجرى

استصحاب

فهو مجرى الاستصحاب وعلى الثاني اما ان يكون شاكا في التكليف خصوصا او عموما
مع عدم دوران الامر بين المتباينين او لا فعلى الاول فهو مجرى البراءة ومع دوران
الامر بين المحذورين فهو مجرى التخيير وعلى الثاني فمع عدم دوران الامر بين المحذورين
وامكان الجمع فهو مجرى الاشتغال ومع عدم امكانه ودوران الامر بين المتباينين
والمحذورين فهو ايضا مجرى التخيير والقوم انما جرت عادتهم في هذه الاصول الثلثة
الاخيرة في هذا المقام وافراد الاستصحاب بالبحث نظرا الى ان الحكم فيه ليس منوطا
بنفس الشك بل لا بد فيه من ملاحظة ثبوت المشكوك في الحالة السابقة بخلاف غيره
فان الحكم فيها انما هو بمجرد الشك ولذلك قد اكتفوا بايرادها في بحث واحد وحيث عرفت موارد
فلا بد من تشخيص مواردها وتميز مجاريها فان عليها مدار تحديد رحى الفقه كله ثم
بيان الاختلاف الواقع في تلك الموارد والتحقيق فيها فنقول ان الشك اما ان يكون
في خصوص التكليف كما لو شك في وجوب شيء او حرمته مع قطع النظر عن الترديد بينه
وبين غيره او مع ملاحظة الترديد كما لو شك في وجوب شيء او حرمته فان مجراه الترديد
بين الحرمة والوجوب لا يجدي في عدم كون الشك هذا من اقسام الشك في التكليف
تفصيلا بالخصوصية واما ان يكون في المكلف به وعلى التقديرين اما ان يكون منشأ
الشك هو الاشتباه في الحكم الشرعي كان لا يعلم ان شرب التتن في القسم الاول حرام في
اصل الشرع او لا او قراءة الدعاء عند رؤية الهلال واجبة او لا او لا يعلم ان الصلوة في
يوم الجمعة يجب في اصل الشرع الواجب فيها هو الظهر او الجمعة او الحرام في الشرع هو شيء
الغلاني او غيره في القسم الثاني واما ان يكون منشأ الاشتباه والشك هو الاشتباه في
الامور الخارجية كان لا يعلم ان الواجب هو الاتيان بالصلوة عند اشتباه القبلة باي جهة

من الجهات اذ لا يعلم ان المانع العقلاني هو الحرج حتى يكون مكلفا بالاجتناب عنه او المانع
حتى لا يجب الاجتناب وعلى التقادير الاربع اما ان يكون الشبهة تحريمية كان يكون
الامر مرددا بين الحرام وغير الواجب على سبيل منع الخلو او وجوبية كان يكون دائرا
بين الواجب وغير الحرام على المنفصلة المانعة الخلو يشملهما اذا كان الامر دائرا بين
الواجب والحرام ايضا وهذان القسمان انما يتصور اقسام كثيرة فان غير الحرام في الشبهة
الوجوبية قد يكون هو الاستحباب او الكراهة او الاباحة او الاثنان منها او الثلثة وغير
الواجب في الشبهة الوجوبية ايضا كذلك وحينئذ فاذا كان الامر بين الواجب والحرام فتصور اقسام
كثيرة لاحتمال غيرهما ثلثة او رباعية او خماسية على اختلاف الصور في الاولين ايضا
كما لا يخفى فهذه اقسام ثمانية يعتبر منها من الاقسام التي منشا الشبهة فيها الشك في
الحكم الشرعي واربعة منها من صور الشك في الموضوع الخارجي والاربعة الاولى تنحل
عن اقسام ثلث الاول ان يكون الشبهة باعتبار فقد النص الثاني ان يكون باعتبار اجمال
النص كاشتماله على لفظ مشترك مجرد عن القرينة المعينة الثالث ان يكون باعتبار
تعارض النصين وتوارد الدليلين وهذه الاقسام الثلثة وان كان مما يختلف الحكم فيها
باعتبار اشتمال بعض اخبار الباب على بعض النصوص الا ان التحقيق انه لا فرق بينها فيما نحن
فيه كما ان تعارض النصين يقتضي بالتخيير فكذا معارضة كل دليل مع الاخر يقتضي ذلك و
بالجملة فهذه ستة عشر قسما ستة منها من اقسام الشك في التكليف والستة الاخرى من
صور الشك في المكلف به وعلى الستة الاخيرة اما ان يكون الامر دائرا بين المتباينين
كان لا يعلم ان المكلف به هو الفعل الفلاني او غيره من امور ان يكون هناك علم اجمالي
بينهما كما اذا شك في جزئية شيء للواجب النفسي كالسورة في الصلوة واما اذا كان الامر
دائرا

دائرا بين الاقل والاكثر من دون العلم الاجمالي كما فيما اذا شك في ان الدين اربعة دراهم
او خمسة وكما في صوم قضاء الفائت فليس من اقسام الشك في المكلف به بل الشك فيه لان
الاقل معلوم تفصيلا والزائد مشكوك صرف يرجع بالنسبة الى الزائد الى صور الشك
في المكلف به فهذه مع الستة الاولى والاربعة التي منشا الشك فيها الشبهة في الامر الخارجي
اثنا وعشرون قسما ولنذكر احكام هذه الصور والاقسام في ضمن اصول عديدة
اصل في الشك في التكليف من اقسام الشبهة الحكمية الوجوبية فيما لو كانت الشبهة
مستندة الى فقد النص بجميع اقسامه المذكورة عدا ما اذا كان الشك فيه بين الوجوب والحرمة
فان لهذه الصورة في هذا المقام في المقام الاتي مقام اخر للكلام نذكرها على حدتها فنقول
لا شك في جريان البرائة في هذه الصورة باقسامها الاولة الاربعة كتابا وسنة واجماعا
وعقلا اما الاول فاتي منها قوله تعالى في النظر قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والتقريب
ان البعث في المقام هو تبليغ الاحكام وبيانها وعند انتفائها لا بد وان لا يكون هناك
عقاب فالاية انما دلت على نفي العقاب والعذاب عند عدم البيان والبعث وهو المطلوب لا يقال
انه قد مر فيما سبق ان ظاهر الاية نفي فعلية العقاب ووقوع العذاب وعدم التعذيب فعلا
تنافيه الاستحقاق فالوجوب المشكوك فيه يحتمل ثبوته لانا نقول المقصود بالبرائة هو تفريغ
الذمة عن الاحكام الشرعية والخروج عن عهدة التكليف ورفع العقاب فاحتمال الوجوب في
الواقع مع القطع برفع العقاب عند الشك فيه وعدم المنافاة لا ينافي الحكم بالبرائة بل وهذا
عين المطلوب كما لا يخفى واما الوجوب الواقعي فاصالة العدم يكفي مرجعها اما الى الاستصحاب
او الى غيره فقد يقتضي بعدمه بمعنى ان الاحكام المترتبة على عدم الوجوب الواقعي بواسطة
الاصل المذكور يصير يحكم بترتيبها على العدم المستصحب مثلا فان قلت على ما ذكر يصح التعويل على الاصل

البرائة في الموارد التي ثبت العفو فيها كالطهارة مثلا وكما في المستقلات العقلية بناء على عدم
تبعية ثبوت الاحكام الشرعية فيها مع ان في ذلك كلاما يأتي بيانه قلت فرق ظاهر
بين ما نحن فيه من الموارد المشكوكة وبين ما ثبت الاستحقاق شرعا وعقلا فان الاستحقاق
فيها مشكوك عن اصله كما لا يخفى وسيرد عليك في المقامات الاتية ما يوضح ذلك واما
الثاني فستطلع عليها انشاء الله فيما يجيء واما الثالث فالاجماع حاصل لمن لاحظ كلمات الفقهاء في
مقامات مختلفة وابواب متفرقة وموارد متشتتة بحيث لا ينكره الا المكابر العسوف و
ما قد يتوهم من ذهاب بعض الاخباريين الى الاحتياط في الشبهة الوجوبية فليس فيما اذا كانت
مستندة الى فقد النص بل انما هو مخالف فيما اذا كانت الشبهة باعتبار تعارض النصين
فالاخباريون والاصوليون على ما نقل عنهم واحد منهم مطبقون على البرائة فهذه الصورة
بل ربما يظهر من عدها الصعوبة في اعتقاد انه كونه من ضروريتها كما لا يخفى واما الرابع فتقرير
بوجهين الاول استقلال العقل بقبح التكليف بلا بيان الا ترى ان المولى يذم عند العقلاء لو
اخذ على عقاب العبد بتركه ما لم يعلم وجوبه عنده وان كان واجبا في الواقع ما سنا
المولى الى احتمال الوجوب عنده انتج من اصل العقاب كما لا يخفى الثاني ما قد يوجد في كلمات
جملة منهم من ان التكليف في الصورة المفروضة يوجب التكليف بما لا يطاق وقد يتمسك في نفي
التكليف بالمجمل الذاتي ايضا بمثله كما يظهر من استناد المحقق القمي ره اليه هناك واعترض عليه
بعض الاجلة بان اللزوم غير ظاهر فيما يكون للمكلف مندوحة في الامتثال باتيان جميع المحتملات
فان الفعل في امثال المقام مما يطيقه المكلف ولا يبعد ان يقال ان القصد في المقام هو القول بان
اتيان الفعل مع عدم العلم بالامر بقصد الامتثال على وجه يكون الداعي فيه هو الامر محال و
التكليف به تكليف بما لا يطيقه المكلف اذ مع عدم العلم بالامر كيف يعقل الاتيان على انه مأمور به فان
قلت اتيان

قلت اتيان الفعل في الخارج لا يخلو من وجوه احدها ان يأتي المكلف بالفعل لا بداعي
الامر والامتثال بل لدواعي النفسانية على اختلافها وثانيها الاتيان على انه مأمور به
قاصدا فيه الامتثال وثالثها الاتيان به لاحتمال الامر لا شك في خروج الاول من
المقام ولعل الثاني هو تكليف بالمحال فالقائل بالوجوب لا يمكنه القول به واما الثالث
فلا مانع من القول به بل وهو محل الكلام في المقام لان القائل بعدم الوجوب لا يمكنه
انكار الاستحباب فلو كان الكلام في المقام في اتيان الفعل على انه مأمور به لما صح القول
باستحبابه اذ لا فارق بين الوجوب والاستحباب في امتناع تعلقهما بما لا يطيقه المكلف و
بالجملة فالذي يمكن ان يكون محل تشاجر القائل بالوجوب مثلا والقائل بعدمه هو الاتيان
بالفعل لاحتمال ان يكون مما تعلق به الامر وهذا مما لا يطيقه المكلف قطعا قلت
الكلام انما هو عند فقدان الدليل كما هو موضوع البحث عموما وخصوصا والاتيان
بالفعل على الوجه المذكور ايضا مما لا دليل يدل عليه وجوبا كما ستعرف فالاتيان
بنفس الفعل على انه مأمور به ولاحتمال الامر به بعد ما فرضنا فقدان الدليل خصوصا
وعموما ولو من جهة الاحتياط سواء كان الامتثال به عند عدم الامر به محالا فكذا
الامتثال بالاحتياط عند عدم الامر بالاحتياط وعدم ما يدل عليه محال والتكليف به
تكليف بالايطاق وهكذا فان قلت لا فرق في البيان بين ان يكون القائل المبتني
هو العقل او الشرع وبعد ما تقرر في محله من استقرار طريقة العقلاء على لزوم دفع الضرر
المحتمل وحكم العقل القاطع به لا وجه للقول بان الاحتياط مما لم يعلم وجوبه فلا يمكن
الاتيان به على انه مأمور به بوجود الامر العقلي بالاحتياط وعدمه هناك قلت لا يخفى
فيان مجرد الاحتياط من غير اعماله الى عنوان اخر لا حكم للعقل بوجوبه كما لا يخفى بل

العقل من حيث حكمه بلزوم دفع الضرر يحكم به ولا بد في حكم العقل هذا من وجود موضوعه
وثبوت محله كما هو ظاهر ايضاً فلا بد من اثبات ان المقام مما يحتمل الضرر لولا الاتيان به
مثلاً وهو منتف لان المراد بالضرر اما ان يكون هو الضرر الدنيوي او الاخروي
مما لا يرجع الى العقاب بعد القول بان العقاب الاخروي او ما يؤول اليه اما الاول فنعرف
الكلام فيه واما الاخير فبعد قطع العقل واستقلاله بقبح التكليف بلا بيان
لا احتمال له فان العقل يقطع بعدم العقاب ولا ينافيه احتمال الوجوب او العقاب و
الثواب لكونها من آثار الوجوب ولوازمه ولا ملازمة بينها وانما الملازمة بين
العقاب والمخالفة والعصيان فاحتمال المخالفة يلازم احتمال العقاب لا الوجوب والعصيان
فرع الامر والعلم به وعند عدمه يستقل العقل بعدمه فاحتمال الضرر منتف بعد الحكم
العقلي بعدمه فان قلت كيف يصح التمسك بالاصل في رفع احتمال العقاب مع ان
جريانه فرع وجوده فان الدعوى هي كون العقل بيانا فلا وجه للتمسك به في دفع احتمال
العقاب وبعبارة اخرى كان العقل بيانا فالامر قطعي والمخالفة يقينية فالعقاب قطعي فانه
على ما اعترفت من لوازم المخالفة وهي معلومة بعد الامر ولو عقلاً قلت لا خفاء في ان في
المقام امرين احدهما احتمال العقاب على التكاليف التي لا بيان عليها كوجوب قراءة الدعاء
مثلاً عند الشك فيه وثانيهما العقاب على ترك الاحتياط في الاتيان بما يحتمل الوجوب
لا يقين العقاب ولا شك ان الثاني فرع الاول فالمحتمل العقاب اما ان يحتمل العقاب على
تلك التكاليف فلا خفاء في بطلانه عند الكل فانه تكليف بلا بيان وعقاب بلا برهان
ولا يكاد يلتزم به العاقل فضلاً عن الفاضل فالعقل يستقل بعدم العقاب فلا احتمال و
اما ان يحتمل العقاب على ترك الاحتياط الذي هو المبتني بالعقل وهو ايضاً فاسد اذا
يقطع

يقطع العقل بعدم العقاب على تلك التكاليف التي لا بيان عليها هو عين الالتزام لعدم
هذا الاحتمال ايضاً فانه على ما عرفت هو فرع الاول وبعد القطع بعدم الاصل لا مجرى
لاحتمال الفرع فان قلت ان مجرى الاصل على ما مر في موضوع الشك وهو ينافي دعوى
القطع بعدم العقاب قلت ان القطع بعدم العقاب انما هو بعد ملاحظة قبح العقاب
بلا بيان وحكمه نعم وذلك نظير في العالم هذا اذا كان المراد بالضرر الاخروي واما
اذا كان المراد منه الدنيوي مما لا يرجع الى العقاب على تقديره في الآخرة كان احتمل
عند الشك في وجوب قراءة الدعاء بعد العين مثلاً ونحوه فلو كان مظنوناً فلا بد من
الاجتناب عنه لما مر في محله من حجية الظن في الضرر لانسداد باب العلم فيه ولا خفى انما
يرجع الى الشبهة في الموضوع الخارجي اذ العقل يحكم بحرمة الارتكاب مطلقاً فيه ضرر قطعاً
ولا تردد له في هذا الحكم بوجه وانما نشك في ان الفعل الفلاني هل يوجب ذلك
او لا كما اذا شك في ان هذا المائع الفلاني خمر او خل فان المدار في تعين ذلك نظره كما لا
يخفى على المتدرب في كلماتهم ومما يوجب ذلك ان الشبهة الحكمية لا بد في رفع الشبهة فيها
من الرجوع الى الادلة الشرعية بخلاف الشبهة الموضوعية فان منشأ الشك فيها هو الاشتباه
في الامور الخارجية فلا بد في رفعها من الرجوع اليها ولا ينافيه بيان الشارع في بعض الموارد
على ما هو ظاهر وبالجملة فالضرر لو كان اخروياً عقاباً فقد مر انه يقبح عند عدم البيان بل
الثواب ايضاً فالكلام ان التفصيل خارج عن الاستحقاق ولو كان دنيوياً فمرجعه الى
الشبهة الموضوعية وسيجيء الكلام فيه في الاصول ثم انه هل يحكم بالاستحباب فيما
اذا دار الامر بين الوجوب وغير الحرمة بصورها او لا بعد القول بعدم الوجوب لا بد
لتحقيق الكلام فيه من تفصيل في المقام ينتفع به المرام فنقول اما اذا دار الامر بين الوجوب

الاباحة فيمكن القول بالاستحباب لادلة الاحتياط ولاخبار التسامح ولو في بعض
موارده فان بعض الاخبار مما لا يحتمل منه تلك الاخبار كالاخبار الواردة في محل يحتمل
الوجوب والاستحباب فانه يحكم بالاستحباب للاحتياط لا للتسامح لعدم صدق البلوغ
المعتبر في اخباره ولا سيما اذا لم يكن المسألة معنونة في كلامهم واما ما يتوهم من اتحاد
الاول الثاني الى الاول فليس بسديد لان الاحتياط انما يفيد الاستحباب الغيري تحصيلاً
لمطلوب المولى ومحبوبه ولا ينافيه عدم الدليل على وجوبه فان الوجوب تغاير الوجوب
الفعلي المنفي بالاصل والتسامح انما يفيد الاستحباب النفسي فان الثواب المترتب عليه
كما هو صريح اخباره هو ثواب المترتب على ذلك الشيء بخلاف الاحتياط فانه من قبيل
الانقياد ولا ينافي ما قلنا عدم احتمال الاستحباب كما هو المفروض من دوران الامر
بين الوجوب والاباحة او الاستحباب الواقعي الذي هو من المصالح الكامنة في ذات
الشيء مع قطع النظر عن هذا اللحاظ قطعي العدم واما الاستحباب على تقدير ملاحظة
هذا الاعتبار فهو قطعي كما لا يخفى واما اذا دار الامر بين الوجوب والاستحباب فيمكن
القول بالاستحباب ايضاً من وجهين الاول قطع اخبار الاحتياط على ما يجيء تفصيلها
الثاني ان رجحان الفعل قطعي وهو يكفي في اولوية الفعل وهذا وان لم يكن من الاستحباب
المصطلح فانه احد الاحكام الخمسة ولا بد في تحققه من تحقق جنسه وفصله كليهما او مجرد
ثبوت الرجحان الذي هو الجنس القدر المشترك بينه وبين الوجوب لا يقتضي بوجوده
فصله وان كان فصل الوجوب منفياً بالاصل الا انه يكفي في اولوية الفعل كما لا يخفى وما
ما نتوهم من ان الاستحباب في المقام استحباب ظاهري فهو كلام ظاهري لا محصل له
بعدما عرفت من لزوم تحقق الفصل في تحقق النوع وعدم كفاية الجنس فقط على ان الحكم
الظاهري

الظاهري انما هو في موضوع الشك ولا شك في انتفائه في المقام فعلى ما ذكرنا لا يحكم
بترتب آثار الاستحباب عليه كما لا يحكم بترتب آثار الوجوب عليه فبنا الحقيقة نحكم بعدم
الاستحباب والوجوب معاً وانما الفعل في مقام الطلب بالنسبة الى المكلف كافعال الصبي
من جهة لا يحسن فان الرجحان قطعي وذلك ظاهر لا سترة عليه ومن هنا يظهر عدم الحاجة
الاستناد الى الاخبار الواردة في مقام التسامح اذ لا محل لها بعد القطع بالثواب
اما اذا دار الامر بين الوجوب والكراهة فقد يحتمل عدم القول بالاستحباب الا ان الاولى
ذلك للاخبار الامرة بالاحتياط لا لاخبار التسامح على ما هو ظاهر لا سترة فيه هذا
تمام الكلام في الشبهة الوجوبية فيما اذا كانت الشبهة ناشئة عن فقد النص ومثله الكلام
فيما اذا كانت لاجمال في الدليل من غير فرق بين نفي الوجوب واثبات الاستحباب في الصورة
المذكورة والغير المذكورة فيما اذا دار الامر بين الوجوب والاثنين من الاحكام غير
الحرمة كما لا يخفى واما اذا كانت ناشئة عن تعارض النصين فمجمل الكلام فيه انه لا بد من التخيير
فيما يجري فيه الاخبار الدالة على التخيير وعلى تقدير عدم جريانها مثلاً من الاخذ بالاصل
لا على وجه يكون مرجحاً للتخيير حتى يصير مورداً بل على وجه يكون مرجعاً على ما يجيء تفصيل
الكلام فيه في محله انشاء الله **اصل** في الشبهة التكليفية التحريمية فيما اذا كانت الشبهة
ناشئة عن فقد النص او اجمال الدال اما اذا تعارض النصان فتفصيل الكلام فيه في
مباحث التعادل والتراجيح وملخص الكلام فيه ان المرجع الى التخيير فيما اذا دل عليه
دليل شرعاً والى الاصول فيما اذا خالف احدهما لها ولم يكن ما يدل على التخيير الشرعي
الا انما التخيير العقلي وبالجملة فالمجتهدون في المقام على البراءة وكثيراً ما يعبر عنه في لسانهم
بالاباحة نظراً الى ظهور البراءة في نفي الوجوب فقط في مقابل الاشتغال وبالنظر اليهم

في ذلك الجزئي الحكم بتحريم الفعل فانه على ما عرفت لا ينافي حكمه على رفع العقاب خذه طالنوا
ولذا يعبّر عنه باصالة البراءة بل الحكم بالاباحة في الشبهة التحريمية انما استند الى الادلة الشرعية
كما نبهنا عليه فيما تقدم والاخباريون على الاحتياط جميعا وربما نسب اليهم القول الا كل
بالحرمة الواقعية او الظاهرية او التوقف او الاحتياط وقد يستشكل في الفرق بينها بعد
وفاقهم على التحريم وعدم جواز الاتيان بالفعل الا انه يمكن ان يتم بالحرمة الواقعية
فالظاهر انها غير مصرح بها في كلامهم فلعلها ماخوذة من ظاهر لفظ الحرمة بعد تقييدها
في كلام بعضهم بالحرمة الظاهرية ويحتمل ان يكون المراد بها اصالة الحظر المقررة في
الاصل السابق واما الحرمة الظاهرية فتفترق من التوقف والاحتياط بان الحرمة فيها
تشريعية ظاهرية بخلاف الحرمة فيهما فانها ارشادية محضة كما اشير بقوله في الخبر الا
هلك من حيث لا يعلم واما التوقف والاحتياط فلا يكاد يتحقق الفرق بينهما فان التوقف
معناه عدم ارتكاب المكلف الشيء المامور بالتوقف وحمله اخرى على لفظ الاحتياط
والانحصار المعنى لا فرق بينهما فان التوقف معناه عدم ارتكاب المكلف الشيء المامور
بالتوقف فيه وهو بعينه الاخذ بالاوثق كما هو المراد بالاحتياط لكن الانصاف ان
المحصّل للكل واحد وليس في كلامهم ما يدل على خلاف ذلك بل انما هو مجرد اختلاف
في العبارة والمقصد ظاهر وكيف كان فالحق ما ذهب اليه الاصوليون المجتهدون لوجوه
من الادلة الاول الكتاب العزيز وهي ايات بينات منها ما مر في الاصل السابق
وهي اية التعذيب مقدمة وجه الدلالة فيها وصحة التقريب على وجه يليق بالمقام ومنها
قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وجه الدلالة ان التكليف التحريمي فيما اشتبه
حكمه بواسطة فقد النص او اجماله كشرب التتن مثلا مما لم يات النفس فلا يكلف الله

نفسا

نفسا الا ما اتيها فلا تكليف فيه اللهم الا ان يقال بان صدر الاية انما هو في الانفاق بالاموال
فلا يرتبط بالمقام ومنها قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة
والتقريب ظاهر الا ان الاعتراض عليه ايضا ممكن فالاوضح من الكل هو اية التعذيب
كما نبهنا عليه الثاني الاجماع نقلا في كلام جملة من الاعاظم وتحصيلا من غير الاخباريين
كما يظهر ذلك من استنادهم في ذلك الى المجتهد من غير استثناء كما لا يخفى الثالث الاخبار
وهي كثيرة جدا منها قوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وجه الدلالة
ان الحرمة في واقعة شرب التتن مثلا مما حجب الله علمه عنا وكل ما حجب الله علمه عنا
فهو موضوع عنا فالحرمة في الواقعة المفروضة موضوعة عنا وهو المطلوب فان قلت ان
الرواية ظاهرة في ما اذا حجب الله علم شيء مخزون عنده او عند اوليائه كاسرار القضاء
والقدر ونحوهما كما هو المشتمل عليه ذيل الخبر النبوي الاتي من ان رفع عن امتي تسع فعلى
هذا يصير مفادها بعينها مفاد قوله اسكتوا عما سكت الله عنه فلا يصح الاستناد اليها
في امثال المقام للفرق الظاهر بين ما اذا كان الاسباب المفيدة للعلم فيه موجودا وبين ما
اذا كان مفقودا فالوضع كما هو المستفاد من الرواية انما في المقام الثاني والمطلوب انما
يتم فيها اذا كان من الاول كما لا يخفى قلت اسناد الحجب اليه تعالى اعم من وجوه ثلثة
احدها ان يكون هو العلة للحجب من غير مدخلية للعبد فيه تسبيبا وغيره كما في الاسرار المخزونة
في علمه والمكنونة عند اهلها فيكون المراد من الرواية على هذا ما حجب الله علمه عن العباد
لعدم جعله طريقا يوصلهم اليه فهو موضوع عنهم وثانيها ان يكون هو الحاجب تسبيبا
منا كان يكون على وجه المباشرة منه تعالى ولكن التسبب في الحجب منا كما هو مفاد قوله
بغير اسم بقوم حتى يغير وا ما بانفسهم وذلك ايضا ظاهر كما في غيبة الامام عليه السلام فان

فان الفاعل غيرنا ونحن التسبب فيها وثالثها ان يكون الحاجب غيره الا انه اسند اليه من جهة
عدم رفعه للموانع بعد وضعه اسباب العلم كارسال الرسل وانزال الكتب علالا
بالبيان والتبليغ ونحوه على وجه لا يسند الحجب اليه الا مجازا بعيدا لانتصار اليه الا ان
مقتضيه لا شك في بطلان دعوى الانصراف الى الاول فقط كما يظهر بالتأمل في ذيل
الحديث من قوله فهو موضوع عنهم اذ لا امتنان فيه بعد خلوه عنه كما لا يخفى فثبت التعميم
بالنسبة الى الثالث ايضا لما عرفت من بعده من اسناد الحجب اليه تعالى فالاوسط
اوسط الوجوه ويتم المطلوب فانه يصير نحو مثل قوله كلما غلب الله فيه فهو اولى بالعذر
كما في الامراض فان التسبب فيها منا الا ان المباشر غيرنا ولا يجري ذلك فيما اذا كان المكلف
سببا على وجه لا يصح اسناد المرض الى غيره الا من جهة عدم رفعه للموانع كما اذا شرب
المرقد او المسكر وبالجملة ففيما اذا كان المكلف سببا للحجب من الله تعالى دلالة الرواية على
البراءة ولا قائل بالفصل فيتم المطلوب فتدبر ومنها قوله الناس في سعة ما لم يعلموا ووجه الدلالة
ظاهر سواء كانت ما زمانية او موصولة مضافا اليها للجحود لانه العلم بالتكليف اعم
من ان يكون اجماليا او تفصيليا وسعة الجهل وعدم العلم لا يجدي في العلم الاجمالي
لوجوده فانا نعلم وجدانا بوجود محرمات كثيرة وواجبات كثيرة فلا يصح التمسك بها
لعدم العلم ولو اجمالا لانا نقول لان الاصل المذكور انما يجري بعد حجية الاخبار
الاحاد عند المجتهد او ما يكفي من رفع العلم الاجمالي بالتكاليف المحرمة او الواجبة من غيرها
من الامارات وبعدها لا يبقى العلم الاجمالي فعالم الجهل الوسيع من الكل فتم التقريب
ومنها ما رواه الصدوق في التوحيد في الصحيح عن حريز عن الصادق عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان وما اكرهوا

عليه

عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا عليه والحسد والطيرة والتفكر في
الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة والتقريب ان الحرمة المشتبهة مما لا نعلمها
فهي مرفوع عن تلك الامة المرحومة المؤاخذة عما لا يعلمون والعقاب عليه وهو المطلوب
وربما يشكل الاستناد الى الرواية من حيث ظاهر السياق ارادة الموضوع والفعل
من الموصول كما فيما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اضطروا اليه فان المراد
منه الفعل المستكره عليه والفعل الذي لا يطيقونه فالمعنى رفع عن امتي الفعل
الموضوع الذي لا يعلمونه على حد سائر الفقرات الا انه يمكن ان يقال ان ليس المراد بما
لا يعلمون نفس الفعل وحقيقته فانه لا يترتب على ذات الفعل والعلم بها حكم شرعي فلا بد
من تقديره كان يقال انه رفع عن امتي المؤاخذة على فعل لم يعلم حكمه ولا ينافي السياق
ايضا اذ السياق لا ينافي حكمه على اعتبار الموصول كناية عن الفعل ولا بد من تقدير
الحكم ليصح الرفع فان ما للشارع ان يضعه ان يرفعه في مقام التشريع وليس الا الحكم
المتعلق بالافعال فعدم العلم بحكمها مما امتن الله تبارك وتعالى برفع العقاب عنه وهو
اعم من ان يكون بحسب اصل الشريعة كما في الشبهة الحكمية او بواسطة امر خارجي كما في
الشبهة الموضوعية اللهم الا ان يقال ان الظاهر اختصاص الرواية بالشبهة في الموضوع
وهو في محل من المنع فتدبر فان قلت المراد بما لا يعلمون ان كان مطلق العلم تفصيليا
كان او اجماليا فلا امتنان لاشتراط التكليف عقلا بالعلم على وجه يستحيل خلافه وهذا
حكم يعم سائر الامم فلا يختص تلك الامة المرحومة بالعفو عنه كما هو ظاهر الرواية
والامتنان وان كان خصوص العلم التفصيلي وان كان مما يعلمون ولو اجمالا لا فالرفع
غير ثابت لا في تلك الامة ولا في غيرها قلت لا مجحف في قبح العقاب على التكليف

التكاليف الواقعية مع عدم العلم بها وهذا الحكم سواء في جميع الامم ولكنه لا منع في ايجاب
الشرع الاحتياط فيه كان يقول كلما احتملت وجوب شيء او حرمته يجب عليك الاتيان
بالواجب المحتمل والاجتناب عن المحرم المحتمل فلو حكم الشرع في تلك المحتملات بالاطلاق
ورفع المؤاخذة عنها كما هو مدلول الرواية فقد من منة عظيمة لا تسعها السموات
والارض على تلك الامة المرحومة ويحتمل ايجاب الاحتياط في سائر الامم فعلى هذا
الرواية هذه معارضة لاخبار الاحتياط بخلاف مثل قوله الناس في سعة ونحوه
اذ يمكن القول بان اخبار الاحتياط بيان وعلم وبالجملة فلا بد من القول بعدم
وجوب الاحتياط امتنانا منه تعالى على عباده كما هو المستفاد من الرواية ثم اعلم انه
قد يورد على الرواية بمثل ما اوردناه فيما لا يعلمون بالنسبة الى الاحكام العقلية
الاخر كرفع السهو والنسيان وما لا يطيقون ونحوها وقد يجاب بان الامتنان
حاصل بالمجموع من الاحكام العقلية وغيرها كالطيرة مثلا ورد كما انه ظاهر اذ لا
وجه لاختصاص ما بالشعر اذ الاحكام العقلية كثيرة جدا فقد يزيد على مائة
فلا بد من توجيه اخر كان يقال في النقض بالسهو مثلا ان حكم السهو مرفوع سواء كان
من جهة القصور او التقصير وفيما لا يطيقون يعني ما لا يحتمل عادة كما يفهم عن ذلك
قوله عليه السلم كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي الاية في اخر البقرة لكنه يشكل الالتزام
بما ذكر في السهو كما لا يخفى الا انه غير ضار فيما نحن بصدده ومنها قوله عليه السلم كل شيء
مطلق حتى يرد فيه امر او نهي وتقريب الدلالة انما لم يعلم بورود نهي فيه فهو مطلق في
حقنا ومباح لنا في مرحلة الظاهر حتى يعلم فيه بالنهي فان قلت لا وجه للاستناد الى
الرواية في وجه ولا حاجة اليها في وجه اخر فان المراد بورود النهي هو الورود

الواقعي

الواقعي فعند الشك في ورود النهي لو لم نستند باصالة عدم ورود النهي لا وجه
للاستناد اليها فلعله وارد في الواقع ومعه لا حاجة الى الاستناد اليها فانه يثبت
اثار الاطلاق والاباحة بمجرد جريان الاصل المذكور قلت المراد بالورود
هو العلم بالنهي والا يلزم تحصيل الحاصل او العبث واظهارهما لا فائدة فيه لان المراد
بالاطلاق هو ما لا منع فيه فالمقصود بهذه القضية لو كان افادة الاطلاق والاباحة
قبل ملاحظة جعل الاحكام منه يلزم الامر الاول لان قبل هذه الملاحظة لا منع في
شيء فيصير المعنى كل شيء لا منع فيه لا منع فيه وهو تحصيل الحاصل لان المقصود بالخبر
والقضية اثبات المحمول للموضوع والمفروض ان المحمول جزء من الموضوع او معتبر فيه
تلويحا ولنا مع ذلك اثبات المحمول له يلزم تحصيل الحاصل بغير حصوله ولو كان المقصود
بها افادة الاطلاق بعد جعل الاحكام يلزم الامر الثاني لان بعد الجعل وحصر
الاحكام المجعولة في الخمسة يلزم من نفي الاربعة اثبات الاخير لمكان الحصر وكنفاية
فيصير المعنى كل ما لا وجوب فيه واقعا ولا عزيمة فيه كذلك او لا استحباب ولا كراهة
فيه لو عممنا الامر والنهي اليهما فهو مباح ومطلق وهل هذا الا بمنزلة ان الشيء كل ما لا
حركة فيه فهو ساكن وان هذا الا اظهار لامر بديهي يحترز عنه العقلاء ولا يصلح حمل
كلمات ارباب العصمة والحكمة عليه كما لا يخفى فتعين ان يكون المراد بالورود هو العلم
بالامر والنهي وورودهما على المكلف ولعمري انه دليل ساطع وبرهان قاطع لاثبات
الاباحة الظاهرية لا يدانيه ريب كما لا يخفى بل لا يبعد القول بجواز الاستناد اليه
في الشك في المكلف به ايضا كما استند اليه الصدوق ره في الفقيه في باب جواز القنوت
بالفارسية فان المحصل في تلك الواقعة رجوعها الى الشك في المكلف به اذ الكلام في

* * *

ما يقيد الفارسية للصلوة ومرجعها الى الشك في مانعيتها كما في جميع الموانع فيؤول
الكلام الى ان اتيان الصلوة على الوجه المخصوص يكفي عن الاشتغال اليقيني اولا
وذلك ظاهر وسيزيد ظهوره فيما سيجيء انشاء الله ثم ومنها صحيحة عبد الله بن سنان
رواها في الكافي في نوادر المعيشة عن الصادق عليه السلم كل شيء يكون فيه حلال وحرام
فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه واستند اليه الفاضل التوني في
الوافية ووجهها السيد الشارح صدر الدين بتوجيه واعترض عليه المحقق القمي
ولا بد لنا من توضيح الحال وتحقيق المقال فنقول الظرفية المستفادة من قوله
فيه يحتمل وجوها الاول ان تكون ظرفية اشتمال على حذو اشتمال الكل للاجزاء فينطبق
على الشبهة الموضوعية المحصورة وغير المحصورة وعلى الشبهة الحكمية فيما لو انضم بعنوان
المشتبه الى عنوان معلوم الحل والحرمة فان الاناءات المشتبهات شيء فيه حلال
حرام وهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه والغنا وبين المنضم بعضها الى
الاخر شيء فيه حلال وحرام وهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه الثاني ان تكون
الظرفية ظرفية احاطة وسريان على نحو ظرفية الكلي للجزئيات فينطبق على الشبهة
الحكمية فان الغنا والعصير له افراد محللة وافراد محرمة وهو شيء فلك حلال حتى تعرف
الحرام منه بعينه وعلى الشبهة الموضوعية كاللحم فان المذكى منه حلال والميتة حرام فهو
لك حلال عند الجهل والاشتباه حتى تعرف الحرام منه بعينه الثالث ان تكون الظرفية
توسعية معنوية على وجه يشترك المظروف في الظرف يعني انه يقع في حقه حلال
حرام ويمكن اتصافه بالحل والحرمة فيعم القسمين اما الشبهة الحكمية فلان شرب التتن
مما يمكن اتصافه بالحل والحرمة واما الشبهة الموضوعية كاللحم المشترى من السوق فانه

يمكن ان يقع

يمكن ان يقع في حقه حلال كما في اللحم المذكى ويمكن ان يقع فيه حرام كما في اللحم الغير المذكى
والميتة فشرب التتن كاللحم المشترى من السوق شيء فيه حلال وحرام وهو لك
حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه وان قد عرفت ما ذكرنا فاعلم ان السيد المذكور
قد سلك في تقريب الاستدلال بالصحيحة المذكورة المسلك الاخير ولا يكاد يخفى
فساده اما اولا فلان حمل الظرفية على هذه الظرفية التي لا يكاد يوجب استعمال كلمة
في فيها من غير ضرورة داعية اليه تعسف بارد وتكلف فاسد فصدر الرواية مما
لا يقبل هذا التأويل واما ثانيا فقوله عليه السلم في ذيل الخبر حتى تعرف الحرام منه بعينه
لا يصلح ان يكون غاية لما قبله بل المناسب ان يقول حتى تعلم انه حرام فان ورود النهي بالنسبة
الى شيء خاص لا يؤثر في تحريم غيره ومعرفة الحرام بعينه لا يجدي في حلية مشتبه كما لا
يخفى وتوضيح ذلك ان مقتضى كون الحكم معنى بغاية هو ثبوت حكم بعد وصول الغاية
لا ظهور حكم فرد منه فالحكم في حلية شرب التتن معنى الى معلومية حكمه بنفسه لا الى معرفة
الفرد المحرم منه بعينه وذلك ظاهر في الغاية فلا وجه لحمل الرواية على هذا المعنى الا
منحصرا هاوذيلها واما الوجه الاول فلا يذهب عليهم الى جواز حمل الرواية عليه
فان المتبادر من لفظ الشيء الواقع فيها هو كون الشيء واحدا وحدة حقيقية لا وحدة
اعتبارية كما في الشبهة المحصورة للحيلية كما في انضمام العنوان المعلوم حكمه الى المشكوك
نعم ينطبق الحديث فيما اذا كان للشيء وحدة حقيقية عرضية كما في اللحم المشترى من السوق
فان فيه حلالا وحراما فاللحم لك حلال حتى تعرف الفرد المحرم منه واما الوجه الثاني
فهو وان كان يناسبه صدر الرواية اذ الظرفية في الكلي والافراد مما لا غبار عليها
الا ان ذيل الرواية مما يأبى عن الحمل عليه فانه لا يعقل ان يكون معرفة الفرد المحرم غاية

لحلية الفرد المشتبه نعم لو كان ذيل الرواية حتى تعلم انه حرام جاز التمسك بها في الشبهة الحكمية كما في رواية اخرى عن الصادق عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فيا ليتها كانت على وجه لا ينافي صدرها الحمل على الشبهة الحكمية وما الانه حال الاعتبار وعليه عكس الرواية التي نحن بصددها والحاصل انه لا وجه للاستناد الى الرواية في الشبهة الحكمية والموضوعية معا على الوجوه الثلثة اما الوجهان اللذان استظهر السيد المذكور احدهما واحتمل الاخر بعضهم فنظر ذلك فيهما واما الوجه الثاني منها فلا يناسب ذيلها اذ ذلك الحمل لمكان الغاية ونوضيحه وتحقيقه ان يقال لا شك في ان الحرام المجهول قد يكون الجهل فيه باعتبار الوصف وهي الحرمة كما في الشبهة الحكمية وقد يكون باعتبار الموصوف بعد العلم بالوصف فلا يعلم ان الموصوف بذلك الوصف هذا الفرد او غيره كما في الشبهة الموضوعية فالعلم بالوصف يصير غاية الحلية ما لم نعلم بالوصف فيه من جهة الجهل بالحكم الشرعي ولا يصح ان يكون العلم بالحكم الشرعي غاية الحلية ما لم نعلم بالموصوف وفردية الحرام الشرعي والعلم بالموصوف غاية لحلية الفرد المحرم في الشبهة الموضوعية ولا يمكن ان يصير غاية الحلية ما لم نعلم فيه الحكم الشرعي ووصف الحرمة مثلا في المثالين المذكورين في المقام بحرمة عينية الفاسق يمكن ان يكون غاية لحلية المشتبه منها ولا يصح ان يكون العلم باندراج كلام خاص في غيبة الفاسق غاية لحلية المشتبه ويمكن ان يكون العلم باندراج الفرد الخاص من اللحم في الميتة غاية لحلية المشتبه في اللحم والموضوعات ولا يصح لكونه غاية لحلية النوع المشتبه من اللحم في الشريعة والسر في ذلك انه ربما يحصل العلم بالفردية او الحكم الشرعي في المقامين ولا يترتب على هذا العلم احكام بعد الغاية وذلك ظاهر فلو

حملنا

حملنا الرواية على الاعم من الشبهة الحكمية او الموضوعية فلو حملنا المعرفة المعتبرة في الغاية على الاعم من معرفة الموضوع ومعرفة الحكم يلزم ان يكون معرفة الموضوع غاية لحلية المشتبه الحكمي ومعرفة الحكم غاية لحلية المشتبه الموضوعي وبطلانه ظاهر وان حملناها على المعنيين استقلالا كل منهما من غير ملاحظة الجامع بينهما يلزم استعمال اللفظ في اكثر من المعنى الواحد لا من حيث ان سبب المعرفة في الحكم هو الدليل الشرعي وفي الموضوع الامارات الشرعية كالبينة على ما توهمه بعضهم بل من الجهة المذكورة وهل ذلك الا مثل ان يقال اغتسل للجمعة والجنابة مريدا في الاول الاستحباب وفي الثاني الوجوب مع عدم ما يدل على التنويع بينهما فظهر انه لا وجه لحمل الرواية على الاعم ولو بالنظر الى الوجه الثاني ايضا لا يقال بعد عدم امكان الجمع بينهما فلنحمل الرواية على الشبهة الحكمية لانا نقول اولا فلنحملها على الشبهة الموضوعية وثانيا ان رواية مسعدة الواردة في بيان الموضوع قطعا لا صدرها وذيلها على الموضوع كما يرشدك قوله عليه السلام فيها ساجر لك عن غير الجبن وغيره قرينة على هذا بل لا ينصب بينها اختلافا لا فيما لا مدخل له في الدلالة والاخبار يكشف بعضها عن بعض فيصير قرينة على ارادة الموضوع منها فمثال ان الرواية ينافي حملها على الحكمية فان قوله يكون فيه حلال وحرام على تقدير ارادة الموضوع يصير بيانا للمورد الشبهة وما يرفع ابهامها وان لم يكن احترازية كما زعم السيد المذكور بخلاف ما لو حملناها على الشبهة الحكمية اذ يلغو التقييد عن اصله لان قوام الشبهة في الحكمية ليس على ان يكون هناك شيء يكون فيه حلال وحرام فانها يتحقق في غيرها ايضا بل وهو الغالب كما في شرب التتن واشباهه فظهر انه لا وجه لحملها على الشبهة الحكمية

فقط كما لا وجه لحملها على الاعم منها نعم يمكن ان يوضح بتوجيهين على وجه يشمل التوعين احدهما ان لا يكون اللام في الحرام المأخوذ في الغاية للعهد بل للجنس سواء كان متعلق المعرفة هو الوصف او الموصوف الا انه كما ترى خلاف ظاهر اللام وثانيهما ان الغاية المستفادة من كلمة حتى تارة قد يكون غاية الحكم كما في قوله كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام فان غاية الحل هو العلم بالحرمة وقد يكون غاية لاطلاق الحكم وعمومه فيكون بمنزلة الاستثناء من العام كما في قولنا اكرم العلماء حتى تعلم الاصولي منهم فانه بمنزلة قولك اكرم كل عالم الا الاصولي فمورد الرواية من هذا القبيل فيستفاد منها حلية كل شيء مجهول الا الفرد المعلوم حرمته سواء كان موضوعا ولا يلزم ان يكون العلم بحرمة الموضوع مؤثرا في الحكم كما لا يخفى فان التوزيع هنا يستفاد من المقام كما في قولهم ركب القوم دوابهم بخلاف ما لو فرضنا كون كلمة حتى غاية لنفس الحل لا لاطلاقه وبالجملة فلا اشكال في شمول قولنا كل شيء حلال الا ان نعلم الحرام منه للموضوع والحكم ومعرفة كل منهما بحسبه فينطبق على الشبهة الحكمية باعتبار ما هو من المحصورة كما اذا علمنا اجمالا بحرمة عنوان ولا نعلمها بالخصوص وغيرها كما في الغيبة مما اشتمل على عنوان الحلال والحرام وما لا يشتمل عليها كشرب التتن فانه بعد ما حكمنا في الشك في التكليف بالبرائة كما في المحصورة تعيد الشك في التكليف يطلق اولى منه على الشبهة الموضوعية وهذا هو غاية توجيه الكلام في تقريب الحرام من الرواية المذكورة وانما اطلنا الكلام هنا الا انها مطرح لانظار العلماء والكتاب الفضلاء ولا نحن في غنى عن ذلك بعد ما عرفته من الادلة السالفة وقد يستدل على البرائة بوجوه اخر كلها قاصرة عن افادتها كالعمومات الدالة على حصر المحرمات

في اشياء

في اشياء مخصوصة كقوله تعالى انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن الخ وكقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ونحو ذلك فان المقصود في المقام اثبات اباحة الاشياء والخلو من التكاليف فيها عند الشك كما عرفته في عنوان البحث فان المراد بالاصل ايضا ولا دلالة الكريمة انما نظرها الى الواقع ولا ربط لها بما نحن بصددها اصلا على ما لا يخفى على الملاحظ قبلها نعم هنا شيء يمكن الاستناد اليه بنوع من التوجيه والعناية وهو قوله تعالى في مقام الرد على اليهود قل لا اجد فيما اوحي الى محرما على طاعم يطعمه الخ وجه العناية ان في تلقين الله نبيه الكريم في الاحتجاج على اليهود بعدم الوجدان دون عدم الوجود ايماء الى ان عدم الوجدان يصير دليلا على عدم الوجود كما هو المقصود وان كان عدم وجدان النبي صلى الله عليه وآله عن عدم الوجود في الواقع الا ان التعبير به مما يمكن استفادة ذلك منه وبعبارة اخرى ان نفس النبي صلى الله عليه وآله حيث انه اللوح المحفوظ فعدم وجدانه شيئا وان كان هو عين عدم وجود ذلك الشيء الا انه مع ذلك فلا يخلو من الاشعار بان عدم الوجدان دليل عدم الوجود كما لا يخفى الا انه بعد ذلك لا يصح التعويل عليها في اثبات البرائة اما اولا فلان ما ذكره انما يصلح نكتة للعدول الى العبارة المذكورة ولا يزيد على اشعار كما اعترف به ايضا فلا يصح الاستناد اليها واما ثانيا فلان الاية المذكورة انما نزلت في مقام الرد على اليهود حيث حرموا على انفسهم من عندهم اشياء كثيرة كما يفصح عنه صدر الاية بدعة منهم وتشريعا في دين الله من غير استنادهم في ذلك الى ما يدلهم عليه ولا شك ان عدم وجدان الدليل على التحريم يكفي في الحكم بحرمة تحريم شيء ولا خصوصية في ذلك لوجدان النبي صلى الله عليه وآله ولا مدخل لها في اثبات البرائة اذ القائل بالاحتياط لا يقول بحرمة الاشياء المشتبهة من غير دليل يدلهم عليه في الواقع فلا يترك الفعل على انه من الدين بل على احتمال ان الترك من

ولا بد عنه فيه كما لا يخفى ويمكن ان يحتج للاخباري بوجوه كتابا وسنة وعقلا اما الكتاب
فلم يتعقد على الاحتياط طريقا واحد ولا ادعاه احد منهم ايضا اما الاول فصنفان الاول
ايات الامرة بالتقوى كقوله اتقوا الله حق تقاته وقوله واتقوا يوما ترجعون اليه ونحوها
مما لا يعد ولا يحصى وجه الدلالة ان الاحتياط فيما يحتمل التحريم بالترك انما يعد تقوى من الله
فيجب لا لتقاء والاحتراز عن مناهيه والامتثال باوامره فيجب الاحتياط وهو المطلوب الثاني
الايات الامرة بالوقوف عند عدم العلم كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ونحوه والتقريب
ظاهر والناهية عن العمل بما وراء العلم واما الثاني فصنفان ايضا الاول اخبار الاحتياط
كقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله ارى لك ان تاخذ بالحائطة لدينك وقوله لكميل
ابن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك ما شئت والثاني اخبار التوقف وهي كثيرة
جدا يقرب من خمسين على ما جمعها بعض الافاضل منها قول الصادق عليه السلام في موثقة
حمزة بن طيار لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى
ائمة الهدى ومنها قول الكاظم عليه السلام في موثقة سماعة ما لكم والقياس انما هلك من هلك
من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى
بيده الى فيه ومنها حسنة هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما حق الله على خلقه فقال
ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون ومنها ما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة في الاخبار
المتعارضة في حديث طويل الى ان قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا
لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به
المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك
فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر

مشكل

مشكل يرد علمه الى الله والى رسوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين
وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات
وهلك من حيث لا يعلم الى ان قال فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال الامام عليه السلام اذا
كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات
والاخبار في هذا المعنى فوق حد الاستفاضة بل لا يبعد دعوى تواترها اجمالا او وجه الدلالة
في الكل على وجه الاشتراك ان ما لا نص فيه ولو من جهة الاجمال ما لا نعلم حكمه فهو من الشبهات
ولا يتجه الا لا نعلم من الوقوف والكف وعدم الارتكاب لدا لحق الله تعالى وتخلصا عن الهلاك
لاخبار المعصومين عن الوقوع فيها لو لم يقل بعدم الاجتناب عن الارتكاب على ان العلم
العادي يحصل بالوقوع في المحرمات فيما لو ارتكب الشبهات وان فرضنا عدم اخبار المعصوم
بذلك ايضا واما الثالث فيمكن ان يقرر بوجهين احدها ما قرر من ان في ارتكاب تلك
الموارد المشتبهة احتمال الضرر ويجب دفع الضرر ولو احتمالا فيجب الاجتناب عنها الثاني ان
الموارد المشتبهة اما الكبرى فبعد صراحة حكم العقل بها دعا فيه مسلمة بين الفريقين واما
الصغرى فبيانها يتوقف على تمهيد فيقال انه لا شك ان من ورد في الاسلام ابتدا يعلم
بوجود تكاليف واجبة ومحرمة بين الوقائع المشتبهة على وجه لا يجوز من نفسه اهمال تلك
الموارد باجمعها فلا بد له من الاحتياط فيها اتفاقا من الاخبارية والاصولية فلو حصل
العلم بموارد جمة بحيث تقرب من المحرمات والواجبات المعلومة اجمالا فلا وجه في انقلاب
الشبهة تكليفية صرفة ولا كلام فيها حالا فان قام مقام العلم دليل شرعي على وجه
يكون طريقا الى الواقع بمعنى جعله مسقطا عن الواقع لا من حيث التسهيل ورفع العسر لكلفة
في بعض من الادلة الشرعية في بعض من تلك الموارد المشتبهة على وجه يحصل العلم بامتثال

التكاليف المعلومة فيها فلا كلام ايضا لان الوقائع المعلومة اما المدلول عليها لتلك الطرق
معلوم تفصيلا والموارد الباقية يبقى مشكوكا صرفة فلا بد من اجراء البراءة ولو لم يكن
هناك دليل على تعيينه فالظنون المعمول بها في مداليل الالفاظ وغيرها من الظنون المتعلقة
بسند الاخبار ودلالتها وغيرها في جميع الموارد المرخص فيها العمل بالظن لا دليل على كونها
حجة شرعية على وجه يسقط عن الواقع في الموارد المشكوكة او الموهومة بل غاية الامر جواز
العمل بها تسهيلا للامر فيبقى التكليف في الموارد المشتبهة في المشكوكات والموهومات
باقيا وهو المطلوب وبعبارة اخرى ان جواز العمل بالظنون المعمولة في الاحكام الشرعية
سواء كانت متعلقة بموضوعاتها اللغوية او بانفسها كما عليه الفريقان في الاول وعلى
الثانية المجتهدون سواء كانوا من القائلين بالظنون الخاصة او من القائلين بمطلق الظن
على اختلاف مشاربهم فيها ليس الا من جهة رفع العسر اللازم على تقدير لزوم الاحتياط
الكلي كما بينا في مباحث الظن ويبقى الوجوب الثابت في اول الامر بعد رفع العسر بارتفاع
العسر بحال الرمان الضرورة يتقدر بقدرها فلزوم العسر على تقدير الاحتياط في جميع
الموارد بعد رفعه لا يقضي بانقلاب الحكم الاولي الثابت بالعقل اذ لا امر يلزم مثلا بعد
اسقاط الشارع مراعاة الاحتياط في جميع الجهات الممكنة عند اشتباه القبلة
وحكمه بعدم وجوب الصلوة على الدائرة مثلا في كل نقطة منها ليس لك ان تتوهم سقوط
الاحتياط في الجهات الثانية ايضا فان المقتضي للحكم بالاحتياط ايضا بحاله كما اذا لم يكن
هناك شيء هنا بالجملة فالموارد المشكوكة او الموهومة مثلا من موارد الشك في التكليف
نظرا الى لزوم الاحتياط الكلي في اول الامر والى ان الظنون المعمول بها في مواردها
انما تسهيل منه تعالى على العباد وليس طريقا جعليا شرعيا وبعد ارتفاع العسر بارتفاع

العسر

العسر لا بد من الاحتياط وهو المطلوب وهذا اقصى ما يتخيل في توجيه ما عن الاستدلال
الاحتياط وجوبا بها في الموارد المشكوكة المشتبهة فنقول والجواب اما عن الاول فعن
ايات التقوى فلان الامر بالاتقاء من الله لا يعقل ان يكون امرا شرعيا فانه كالاطاعة
والعصيان بل الامر فيه ارشادي لا يترتب عليه الخواص للاتقاء ولو سلم فالامر دائر بين
امور ثلثة من حمل الامر فيه على الوجوب او على الاستحباب او على مطلق الرجحان و
الاولان باطلان فيتعين الثالث اما الاول فلانه وان كان الامر فيه حقيقة او ظاهرا
الا ان الحمل عليه يوجب تخصيصا كثيرا بل وتخصيص الاكثر فان مراتب التقوى متفاوتة
متنابرة لا يعلم لها حد ولا حصر ومن الضروري عدم وجوب جميع مراتبها بل لا يجب الا
في الواجبات او المحرمات فلو حمل على الوجوب فلا مناص من ارتكاب تلك التخصيصات
المتكاثرة وهي مع كونها بنفسها شنيعة لا يتحمل في كلمات من له ادنى مسكة في العام
يابى عنها سياقها فان سوق الاية على ما هو ظاهر المتدبر فيها يابى في التخصيص فانه
نعين الهزل كقولك اتق الله الا في مورد كذا وكذا وكذلك ظاهر واما الثاني فلان
الاستحباب بعد ما كان ارجب للوجوب من استعمال الامر في القدر المشترك لكثرة موارده
انه لا بد من تخصيص موارد وجوب التقوى فهو يستلزم مجازا وتخصيصا بخلاف ما لو
حملنا على مطلق الرجحان فانه مجاز واحد فقط من غير تخصيص والنظر في سياقها ايضا
يعطي ذلك واما عن ايات الوقوف عند عدم العلم وحرمة العمل بما وراء العلم فلا التزام
بمفادها ومنع من احتمالها للخصم بصدده فان القول بالبراءة ليس عملا بغير العلم في
مقام الاشتباه لقطع العقل بذلك مضافا الى الادلة المذكورة فالحكم في مرحلة الظاهر
معلوم لنا وان اريد عدم العلم بنفس الحكم الواقعي فلا شك في ان المجتهدين فيه ايضا متوقفون

نعم العلم برو ظن ان الاحتجاج بهذه الايات في قبال الاصولي انما هو غفلة تسلم عن مرادهم
ولذلك ترى المحققين منهم كصاحب الحدائق انما عدلوا عنها الى الايات السابقة واما
الجواب عن الثاني فاما عن اخبار الاحتياط فقد اجاب المحقق في المعارج عن بعضها
بان الزام المكلف بالاثقل ايضا مظنة ريبة بعد منع التمسك بالاخبار الاحاد في
المسئلة الاصولية الا ان ما افاده يقصر عن الجواب حقيقة اذ لا ريبة في الاحتياط قطعا
واما كونه خبرا واحدا فغير مضر بعد تسليم كون المسئلة اصولية كما لا يخفى واما ما نظره بعض
الاجلة في كلام المحقق من ان مفاد الرواية ترك ما فيه ريبة الى ما ليس فيه ريبة لا مطلقا
فغلوب عليه كما لا يخفى على المتدبر فالاولى في الجواب عنها ان يقال انه بعد تسليم السند
في تلك الروايات انا لم نقف عليها في الكتب الاربعة وروى الشهيد بعضا منها من غير
اسناد الى الامام لا دلالة فيها على وجوب الاحتياط للزوم التخصيص الاكثر الابي
عن ظهوره سوق الروايات لو حمل على الوجوب ولزوم المجاز ايضا لو حمل على الاستحباب
فتعين الحمل على مطلق الرجحان كما يشاهد من سياقها ايضا ويشعر به ايضا قوله ليس
بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط وهذا القدر امر معلوم بديهي لا مجال
للكلام فيه ولو سلم دلالتها بعد سلامة سندها فهي معارضة ببعض ادلة البرائة
فيتعارضان ولا مجال للكلام فيه ولو سلم للتخيير بينهما فيتساقطان فلا بد من الرجوع
الى دليل ثالث وتوضيح ذلك ان ادلة البرائة على اقسام منها العقل والاجماع الحاصل
الحاكمين بعدم التكليف عند عدم البيان ولا خفاء في انه لا يحتج فيه على تقدير كونها
وافية بالاحتياط لتلك الاخبار يقع موضع حكم العقل والاجماع ومنها الاخبار المطابقة
لحكم العقل والمساوقة لمعقد الاجماع كقوله الناس في سعة ما لم يعلموا او كل شيء فيه مورد

اخبار

اخبار الاحتياط عليها لانها معينة للعلم في مورد الشبهة ومنها ما هو اعم من ذلك ايضا
كقوله ايما امرء ركب بجهالة امرا فليس عليه شيء وقوله لا في جواب هل على من لم
يعرف شيئا شيء فان موضوع مسئلة البرائة على ما عرفت في المكلف الملتفت وعدم
العلم والجهل اعم من الالتفات وعدمه والجهل المركب ولا ريب في تقديمها بعد ادلة الاحتياط
عليها ايضا ومنها ما يدل بظاهره على اباحة الاشياء عند الشك فيها كقوله كل شيء مطلق حتى
قوله ما لا يعلمون بناء على التوجيه المذكور في وجه التقريب في الاستدلال بها وكل ما كان
المنقول عن الصدوق والحر والعلامة فانها ايضا دالة على حكم الاشياء المشتبهة بالبرائة
فتعارض الاخبار الامرة بالاحتياط عند الشك ولو لم نقل برجحان ادلة البرائة لاعتضادها
برجحانات كثيرة لقوة سندها وصراحة دلالتها وموافقتها للكتاب والاخبار بل احتفافها بالشريعة
السمحة فلا اقل من التكافؤ ومعه لا بد من الحكم بالتساقط او التخيير انما هو فيما لم يكن هناك
ما يشبه من اجمال الدليل على المقام منه لاحتمال ارتفاع موضوع كل منها بالاخر بخلاف سائر
الاخبار المتعارضة فمع التساقط لا مناص من الرجوع الى دليل اخر وهو في المقام يقتضي
بالبرائة اذ بعد فرض الاجمال لا دليل على البيان ففي موضوع عدم البيان يستقل العقل
بالبرائة كما هو مفاد الاجماع ايضا على انه يمكن القول باخصية ادلة البرائة فتخصص عموم
الاحتياط فتدبر واما عن اخبار التوقف فيقع الكلام في الجواب عنها في مقامين تارة
في غير خبر التثليث واخرى فيه ففي الاول نقول لا دلالة فيها على لزوم التوقف في
مقام الشبهة بعد ظهور جملة منها في رد العامل بالقياس كما هو ظاهر من سياقها ولا ينبغي
الاستناد اليها فيما لو حمل على الوجوب لورود التخصيصات المتكاثرة كما عرفت نظيره في
اخبار الاحتياط فغير بعيد تسليم الدلالة فيها لا يصح دعوى التعارض بينها وبين اخبار

البرائة لكونها كثيرة جدا فيصير اقوى سندا منها الا ان دون اثبات افادتها الوجوب
على ما هو الانصاف خرط القتاد وفي المقام الثاني نقول لا باس بجذب المقال في تقريب
الاستدلال بالحديث المذكور على وجه يندفع به بعض الشكوك الواردة فيه
ليتضح الفرق بين هذه الرواية وغيرها ايضا فنقول لا خفاء في ورودها في تلو
المرجحات في الاخبار المتعارضة عند سؤال الراوي عن الامام عليه السلام كلاهما عدلان مرضيان
فامر الامام عليه السلام باخذ المجمع عليه المشهور الذي لا شهرة عليه يعرف رواية كل احد
معللا في ذلك بعدم الريب فيه وبترك الشاذ النادر وبعد ما تقرر من ان التعليل
امر وجداني يدل على ان وجود ذلك الشيء في محل مانع عن الحكم المذكور يظهر ان
العلة في ترك الشاذ ليس الا وجود الريب لا العلم ببطلانه كما زعم بعض الاجلة تبعا
للمحقق القمي ره نظرا الى قرينة المقابلة وان الحكم المخالف للاجماع قطعي البطلان لان المقام
يقتضي بما قلنا والاجماع في المقام بمعنى الشهرة بالمعنى اللغوي في قولهم سيف شاهر بحيث يراه
كل احد فهو بنفسه لا يقتضي بطلان خلافه كما في الاجماع المصطلح في الاحكام الشرعية
على ان تثليث الامام عليه السلام الاقسام المذكورة ادل دليل على ان المراد منه ومن
التقسيم بيان حكم المشتبه تتميما للمقام ولولا ان الرواية التي استشهد بها في المشتبه
لما صح ذلك فان بيان القسمين المعلومين توطئة لبيان المشتبه وتقسيمه التمثيل في
المقام كما عرفت ذلك مضافا الى ان التقسيم ينبغي ان لا يكون ثلاثية بل ثنائية اذ
احتمال كون ما لا يعلم انه من المجمع عليه او من خلافه مشتبها كما احتمله بعض الاجلة مما لا
يعقل بعد ما عرفت معنى الاجماع وكذا الشهرة في المقام كما لا يخفى فالروايات على الفرض ثلثة مما يعلم
صحته وهو المجمع عليه وما يعلم فساده وهو ما ظهر كذبه وما لا يعلم صحته وفساده

وكذبه

وكذبه وهو الشاذ النادر الذي امر الامام عليه السلام بتركه لا بعيد فيه مع امر الامام
عليه السلام بتركه فهو من باب معلوم الغي فيرجع القسمة ثنائية لانا نقول ان الامر
بترك معلوم الغي وظاهر البطلان والكلام مع قطع النظر عن الامر بالترك وبعد ما
ظهر ان الشاذ الذي يجب تركه والاخذ بالمجمع عليه في قباله هو ما فيه الريب لا ما هو
معلوم البطلان فظهر ان كل ما فيه ريب كشرب التتن يجب تركه لعموم التعليل فان قلت الكلام
في المقام انما هو في الشبهات الحكمية ولزوم طرح الاخبار الشاذة لا دخل له فيما نحن بصدده
لكونها من الشبهات الموضوعية اذ مرجع الشك الى ان الصادر من الامام عليه السلام اي من الخبرين
المتعارضين وهي شبهة موضوعية ولا ينبغي قياس ما نحن فيه بها لا ربط له به قلت نعم و
لكن الشك في الصدور حقيقة يلازم الشك في نفس الحكم الشرعي المشتمل عليه الحديثان المتعارضان
كما يظهر من ملاحظة قوله عليه السلام وامر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله فان الشك في الشبهة
الموضوعية انما يقع من ارتفاع اسبابه من الامور الخارجية ولا اناطة الى بيان الشارع
حكمه بخلاف الشبهات الحكمية فان مناط التميز بينها الى ان الرافع للشك في الموضوع هو الرجوع
الى الامور الخارجية وفي الحكم الى الادلة الشرعية فالرد الى الله في بيان حكم المشتبه
يدل على ان المشكوك هو الحكم لا الغير فان قلت لا نسلم وجوب رد حكم المشتبه الى الله
والى رسوله بل غاية ما هناك هو اولويته واستحبابه لعدم ما يدل عليه صراحة قلت مدفوع
انما ان تثليث الامور وتقسيمها الى ما هو بين الرشد والى ما هو بين الغي والى امر مشكل
هو في مقام الاخذ بالمرجحات في الاخبار المتعارضة ولا ريب ان العمل بوجوه الترجيح
وترك ما لا يشتمل عليها واجب فيحمل الامر المستفاد من يرد وترك على غير الوجوب مما ينافي
مورد الرواية فظهر من جميع ما ذكرنا ان استشهاد الامام عليه السلام بكلام الرسول صلى الله عليه وآله

ايضا ليس الامن الجهة التي يترتب الحكم الاستدلال بكلامه صلى الله عليه وآله فلا بد من حمله
ايضا على الوجوب كما هو ظاهر لئلا يخالف مورد الكلام من جهة الدلالة في الرواية
ثلثة احدها لزوم طرح كل ما فيه ريب المستفاد من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه ثانيا
تثليث الامام عليه السلام للامور وتقسيمها الى ما هو بين الرشد وبين الغي والى ما هو مشكل
يرد علمه الى الله والى رسوله وثالثها كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم فان ملاحظة
ورود التثليث والاستشهاد في هذا المقام الخاص يقتضي حمل الامر المستفاد منها على الوجوب
وهو المطلوب فان قلت الرواية ليست مما يصح الاستناد اليها باعتبار جهالة عمر بن حنظلة
واشتمال السند على داود بن حصين قلنا نعم ولكنها مقبولة عند الاصحاب مع اشتمال السند
على صفوان الذي اجمع الكل على تصحيح ما يصح عنه واما داود فقد وثقه النجاشي
فان قلت ان معنى الرواية الرد الى الله والى رسوله هو الكف عنه ويجب لزوم الاخذ
بالرواية المشهورة لا يتحقق هناك الا طرح الشاذ وهو ليس من الكف في شيء قلت الكف
انما هو في مقام التصديق بمضمونه والنسبة الى الحكم المشتمل عليه الرواية الشاذة والطرح
في مقام العمل ليس ضابطا عنه فلا منافاة واذ قد تقرر هذه فاعلم الا بد لنا من بيان عدم
دلالة الحديث على الاحتياط اللازم في شيء من الوجوه الثلثة واما الكلام في الاستشهاد
فنقول اولا معنى قوله وشبهات بين ذلك يحتمل وجهين احدهما البينة الخارجية على ان
يكون الشيء في الذهن وعند العقل حالا يحتمل ان يكون حلالا او حراما محكوما
عليه باحد العنوانين على سبيل الترديد ويكن تعميم الثاني للاول ايضا فلا وجه لارادة
الاول لاستلزامه ان لا يكون القسمة النبوية حاصرة لخروج الثاني حينئذ كما لا يخفى
قوله فمن اخذ الشبهات ارتكب المحرمات يحتمل وجوها احدها ان يكون الملازمة

بين الاخذ

بين الاخذ بالشبهات وارتكاب المحرمات والتعبير من حيث علمه صلى الله عليه وآله بالوقوع
اطلاعه على السرائر وثانيها ان يكون الملازمة عادية بمعنى ان الاخذ بجميعها عادة
عادة يلازم ارتكاب المحرمات من حيث كثرة المشتبهات وحصول العلم الاجمالي بحرمة جملة
منها في الواقع فارتكاب الشبهة لا يكاد ينفك عن ارتكاب المحرم في العادة وثالثها
ان يكون المراد بها الملازمة الجلائية على نحو قوله من رتع حول الحمى من حيث مشارفة
الاخذ بالشبهة الى الوقوع في المحرم ورابعها ان يكون المراد بالملازمة على
حد قوله من حام حوم الحمى يوشك ان يقع فيه والفرق بين الاخيرين ان في الاول
منها مخافة الوقوع في المحرمات المجهولة وفي الثاني مخافة الوقوع في المحرمات المعلومة
من حيث ان ارتكاب الشبهة يورث خبثا في الباطن ورينا في النفس على وجه لا يمنع
ارتكاب المحرم المعلوم لا خفاء في ان حمل الرواية على المعنيين الاخيرين ليس لا له
على مطلوب الخصم بوجه اذ اقصى ما يتوهم هناك هو رجحان الترك في الشبهات
في الموضوعات مثل اكل طعمة الظالم واخذ اموال العشار فانه لا يؤثر قساوة
القلب على وجه يمنع صاحبها في المحرم الا اذا في الحرام المجهول فيها الامر فيهما كما لا
يخفى واما المعنى الاول فلا يصح حمل الحديث عليه لاستلزامه الكذب لاحتمال اختلاف
الشبهات بالنسبة الى الاشخاص فرب شبهة للواحد يكون بينة للاخر ويحتمل ان يكون
هناك شخص له وقايع مشتبهة كلها حلال في الواقع فلا ملازمة في الواقع بين الا
بها وارتكابها نعم لو كانت الموارد المشتبهة متحدة بالنسبة الى الكل في كل موضع
صح دعوى ذلك كما لا يخفى فيتعين ان يكون المراد الملازمة هي الملازمة العادية
من حيث ارتكاب الشبهة والاخذ بها يوجب العلم العادي بارتكاب المحرمات المجهولة

من جهة كثرة الموارد المشتبهة ومع ذلك فلا يبقى الا من القول بان ارتكاب الشبهة في
الاحكام والموضوعات يوجب العلم او بانضمام موارد الظنون او باعتبار الموارد
التي المحض فيها من الدليل والاولان فاسدان اما الاول فبالاتفاق من الخصم
اما الثاني فلما دل على حجيتها مضافا الى الثالث ونحن لا ننكر ذلك فان من شروط
العمل بالاصل في موارده الفحص عن الدليل كما سيجيء لا نه نظهر من جميع ما مر ان
الاستشهاد بقول الرسول صلى الله عليه وآله ليس الا تقريبا وبيانا للمناسبة لا تحقيقا كما هو مبنى
الاستدلال به واما الكلام في التثليث فنقول لا خفاء في ان الرواية الشاذة
التي عارضها رواية مشهورة ليست من الامور المشكلة التي يجب رد علمها الى الله
ورسوله فان الظاهر من الامر المشكل ما كان كذلك في حد ذاته مع قطع النظر عن معارضة
لشيء اخر كما يشاهد ذلك في ساير وجوه التراجيح ايضا فان موافقة الكتاب و
مخالفة العامة مما هي ثابتة في حد نفسها وان لم يكن هناك معارض لهاد الرواية
الشاذة ليست في نفسها كذلك لوجوب الاخذ بها اذا لم يكن معارضا بالمشهور ولو كان
الراوي فيها اعدل من الراوي في الرواية المشهورة كما هو ظاهر الترتيب المستفاد
من ظاهر الخبر كما لا يخفى ولهذا المعنى نبهنا عليه في بعض المباحث من ان الاخذ بظاهر
الخبر بما يخالف الاجماع وتوضيح الحال ان الرواية هذه لها حالات ثلث احدها
قبل وجود المعارض وثانيها بعد وجود المعارض المعارض فيها بعد العلم بوجوب طرحها
بواسطة هذا الخبر واخرى قبل العلم بذلك لا شك في عدم اشكالها قبل التعارض
للزوم الاخذ بها والعمل بموجبها كما لا شك في عدم اشكالها في الحالة الاخيرة
بعد العلم بلزوم طرحها فانها من هذه الحيثية بين غيها فلا اشكال هناك الا اشكالها

في الحالة

في الحالة الثانية قبل العلم بلزوم الطرح والاشكال لكان المشتبه انها من الامر
المشكل مع انه لا يتوهمه احد فظهر انه ان الرواية الشاذة ليست من الامر المشكل
في شيء فان قلت ان وجود الريب في الرواية لا يبتني على المعارضة كساير وجوه
التراجيح بل وجودها الريب ولو مع قطع النظر عنها وهذا موهن وعدم مرجح للخبر الاخر
ولو سلم فجملة من المرجحات كالاعدلية والاظهرية ونحوها مما لا يستقل مضافا الى الغير
فلا نسلم كون المرجح للرواية ثابتا في نفس الرواية مع قطع النظر عن التعارض قلت
ليس وجود الريب مطرحا هنا لا لم يصح التعويل على المشهور ايضا كما عرفت واما الا
والاظهرية فالمرجح في الحقيقة هي المرتبة الخاصة من الظهور والعدالة الثابتة في نفس
الامر الا ان اطلاقنا اللفظ عليه على صيغة اسم التفضيل لا يصح الا بعد ملاحظة تلك المرتبة
مضافا الى غيرها ايضا كما لا يخفى وبالجملة فكون الرواية من الامر المشكل ممن كل بل
بين البطلان والغي فلا مناص من حمل التثليث كالاستشهاد على مجرد التقريب وبيان
المناسبة والا فكيف يتصور انطباق الامور الثلثة على الروايات تحقيقا فظهر انه لا
فرق بين الروايات الامرة بالتوقف في مجرد التثليث ومبين هذه الفقرة من هذه الرواية
فنقول في الجواب ثانيا ان بعد اعمال البراءة في الامر المشتبه لا اشكال كما انه لا
اشكال في الموضوعات بعد جريان البراءة فيها على ما هو المتفق عليه بين الاصوليين و
الاخبارية وبالجملة فكما ان ادلة الاصول المتضمنة لاعتبار البراءة واردة على ادلة الفرعية مع
انها كالامر المشكل والموضوعات قبل اعمال الاصول فيها من الامر المشكل ولا يلتزم احد
باعمال الفرعية فيها فكذلك الامر في القول بورود ادلة البراءة على مثل هذه الاخبار ورفع
الاشكال بها كما لا يخفى واما ثانيا فبانا لو سلمنا عدم الورود فاخبار البراءة اخص مطلقا

من وجوه احدها شمول ادلة الاحتياط للشك في التكليف والمكلف به واختصاصها
بالاول وثانيها شمولها لجميع الاحكام واختصاصها بالوجوب والحرمة وثالثها
ورود البرائة في مقام العفو والاحتياط اهم وليقا الجواب عن الثالث فاما عن
تقريبه الاول فبان المراد بالضرر ان كان الاخروي منه فبالبرائة ينتفي صغراه وان
كان المراد به الضرر الدنيوي مما يرجع الى قساوة القلب والشقاوة النفسانية فيقد
مر ان المرجع فيها الى الشبهة الموضوعية اذ المفروض معلومية حرمة الشيء المشتمل على
الضرر والكلام انما هو في ان الشيء الفلاني هل يندرج فيها او لا وسيجيء الكلام في
محله من ان الشبهة الموضوعية مما لا يجب الاحتياط فيه بالاتفاق غاية الامر ان الدليل
العقلي لا ينهض فيها ونحن لا نضايق من ذلك كما قررناه في اصالة الاباحة من ان الاصل
العقلي الاولي الحظر ولا منافاة لحكم الشرع بخلافه لاحتمال ان يتدارك بما يوجب تدارك الضرر ونحوه كما
لا يخفى واما عن تقريبه الثاني فبوجوه اما اولا فبالنقض بالشبهة الوجوبية فانه قضية
ما هو قد تقدم من لزوم الاحتياط بعد اعمال الظنون الموجودة في مواردها الامن حيث انها
طريق الى الواقع بل من حيث رفع العسر وتسهيل الامر على العباد عدم الفرق بين الموارد
فانها جهة واحدة انه تحقق في الكل مع ما عرفت من ان الاخباريين ايضا لا يقولون
بالاحتياط فيها واما ثانيا فبالحل وبيان ذلك ان محصل ما ذكر في تقريب الاستدلال
هو ان الظن قد يكون طريقا الى الواقع وقد يكون العمل بها تسهيلا للامر ودفعا
في طرفي التعاكس فانه على الاول انما يحتاج اليها لاثبات التكاليف واما في طرف
نفي التكليف فلا يحتاج اليها فان الاصل يكفي في رفع التكليف وعلى الثاني فيحتاج اليها لنفي الحكم
من جهة وجوب الاحتياط في مقام اثبات التكليف للحاجة اليها وانما الحاجة اليها من

جهة

من جهة نفي التكليف تسهيلا للامر ولا نسلم جواز العمل بالظن حتى في الالفاظ لتحقيق
مداليلها الا على الوجه الثاني وعلى هذا فنقول ان الادلة التي تدل على حجية الظنون انما
تدل على كونها طريقا للواقع على وجه يسقط عنه اما الظنون الدلالية فلان المدرك
فيها بناء العقلاء وهم يكتفون عن الواقع بالظنون الدلالية فيما لو امر بها الواقع فيها
مثلا لو امر المولى بايتان شيء فيتوقف استخراج مراد المولى على اعمال الظنون الدلالية
فلا شك في اكتفائهم بهذه الظنون عن الواقع ولا ينافي ذلك اعتبار الظن في الدلالات من
جهة التسهيل او رفع العسر فان ذلك حكمة في الحجية وعلة لجعلها طريقا كما مر فيعلم واما
الاخبار الاحاد فادلتها الناهضة على حجيتها انما يفيد كونها طريقا الى الواقع على ما مر في
محله نعم يشكل الامر على القائل بحجية الظنون المطلقة فان مبنى حجية الظن المطلق على
ما عرفت هو الاحتياط الكلي مع لزوم العسر على تقدير وخلاف كل ظاهر كما لا يخفى واما
ثالثا فلان الاتيان بالموارد المظنونة ولو لم يكن من جهة الطريقية مكتفى ايضا في رفع
العلم الاجمالي وتوضيح ذلك انا لو علمنا اجمالا بوجود محرمات في جملة مشتبهات كثيرة
نقرب تلك المحرمات من مائة مثلا فحصل لنا الظن بجملة من تلك الشبهات على وجه
يحصل العلم باحراز المحرمات المجهولة في ضمن تلك الموارد المظنونة فلا شك في كفاية ذلك
عن الواقع ولو لم يكن على وجه الطريقية وهذا نظير ما اوردناه في بعض مباحث العام والخاص
من ان لزوم الفحص عن المخصص انما يكون مستندا الى العلم الاجمالي بوجود مخصصات كثيرة
في العمومات الواردة في الشريعة ومع العلم لو ظننا باجمال العمومات فلا يتم الفحص اذ بالفحص
لا يرتفع الاجمال ولو لم نقل باجمالها فلا يجب الفحص عن اصله ثم اجبنا عن ذلك بان العلم
الاجمالي حاصل بوجود المخصص في تلك الامارات المهم لمحل التخصيص فقط وبعد الفحص يرتفع ذلك

ذلك العلم فيبقى العام بحاله ظاهر الدلالة من غير اجمال وبالجملة فنحن نمنع العلم الاجمالي في
اكثر مما احرزناه في الموارد المظنونة ولو لم يكن طريقا بل جوز العمل بها تسهيلا فينقلب
الشك فيما يزيد عليها شكا بدويا وهو محل البرائة فان ملاك الامر ومناطه في رفع
العلم الاجمالي ولهذا لو كان الظن طريقا لم يحصل حد به يرتفع به العلم الاجمالي فلا مناص
من الاحتياط فيما بقي ايضا فان قلت لو تلف بعض اطراف العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة
فلا يكفي في رفع الاحتياط فيما بقي منها بل لا بد من الاحتياط وكذا في المقام قلت فرق
ظاهر بين المقامين فان الظن انما يتعلق بالواقع دون التلف فهو يكفي في رفع العلم
الاجمالي دونه واما دليله فيما يجيء تفصيله في بعض المباحث الاتية من ان الموارد
المشتبهة كما في الشبهة المحصورة لو طرئت فيها شبهة اخرى وهذا هو تمام الكلام في
الجواب عن احتجاج الاخباريين في المقام نعم بقي في المقام شيئان لا بأس بالتنبيه
عليها الاول ما نسب الى المحقق من التفصيل في موارد البرائة بين ما يعم البلوى به
فقال بالبرائة وبين غيره فلم يعتبرها وتحقيق ذلك يتوقف على ايراد عبارته في المقام
ليندفع الاوهام فنقول قد صرح في كتاب الاصول بالبرائة كما هو مذهب المجتهدين
من غير تفصيل فيها وقال في مقدمات المعتبر بعد تثليثه لاقسام الاستصحاب وجعل
الاول منها استصحاب حال العقل معبرا عنها بالبرائة الاصلية الثاني ان يقال عدم الدليل على
كذا فيجب انتفائه وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به ثم قال اما لا مع ذلك
فانه يجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة ومنه القول بالاباحة لعدم دليل
الحظر والوجوب انتهى كلامه رفع مقامه ولا يخفى على من امعن النظر في كلامه انه ليس في
صدد التفصيل في اصالة البرائة ولا في اصالة الحل بل صريح كلامه انما هو في حجية مطلق وكان ممن

البرائة

اليه ذلك انما توهم من قوله ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الحظر والوجوب
زاعما ان مفاد البرائة والاباحة واحد وليس كذلك بل البرائة على ما تقدم لا تزيد
على حكم عدمي يعبر عنه بخلو الذمة وعدم الاشتغال من غير ان يكون مفادها
الاباحة ولذلك قد يعبر عنها في لسانهم باصالة النفي وبالجملة فالمحقق انما هو
في بيان مورد القاعدة المعمولة عندهم من ان عدم الدليل دليل العدم ولا يفصل
فيها ايضا وبيان ذلك ان من المعلوم ضرورة عدم الملازمة بين وجود الشيء والعلم
به فربما يكون موجودا ولا نعلمه فقولهم عدم الدليل دليل على العدم لو كان بواسطة
ما قد قيل من ان النافي لا يحتاج في دعواه الى الدليل فذلك ظاهر البطلان حيث
قلنا ان المحققين على عدم الفرق بين دعوى وجود شيء وعدمه وقد مر ان
القضية الموجبة لا بد في اثباتها الى الدليل كذلك القضية السالبة ضرورة عدم تعقل
الفرق بينهما ولو كان بواسطة ان مرجع الاستدلال الى الحكم بوجود المعلول او بعلته
بعد العلم بوجود الاخر فلو لم يكن الشيء له اثار لا ينحصر له الذات او علة هو من لوازمها
فلا وجود لذلك الشيء لان الموجود الخارجي لا ينفك عن الاثار المترتبة عليه في
الواقع وعن وجود علته كما لا يخفى فهذا ما لا محيص عنه الا ان القضية المذكورة كما
يظهر في موارد اطلاقاتهم لا تفصل لها في ذلك فانه ملخص ذلك ان عدم الدليل على
وجود شيء واقعا دليل على عدمه في الواقع والمقصود القضية هذه هو القول بالعدم
عند عدم وجدان الدليل لا عند عدم الدليل واقعا وعلى هذا فلو كان بين وجود الشيء
والعلم به ملازمة عقلية او شرعية او عادية يصح الاستناد اليها ولو لم يكن بين وجود
الشيء والعلم به ملازمة لا وجه للاستناد اليها مثلا التكليف الفعلي المنجز وجوده ملازم

وجوده وجود الدليل عليه لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق مقدم التكليف الفعلي [الدليل على]
دليل على عدم التكليف للملازمة الواقعية بينهما وعدم الدليل على نبوة مدعي
النبوة ربما يعد دليلا على عدم نبوته عادة للملازمة العادية وعدم الدليل على
وجوب الصلوة مثلا وجوبا مطلقا مع عموم البلوى مثلا يعد دليلا على عدم وجوبها
في الواقع غاية الامر ان الحكم بالعدم الواقعي ظنوني وبالجملة فكلما كان وجوده
ملازما للعلم بوجوده لزوما عقليا كتنجز التكليف او عاديا قطعيا كالسورة او
ظنيا فعدم ما يفيد العلم دليل على عدم ذلك الشيء على حسب الملازمة الثابتة
بينهما كما لا يخفى فظهر ان عدم الدليل في موارده دليل واقعي لا ينبغي ان يعد من
الادلة الظاهرية كما ظهر ان المحقق ليس بصدد التفصيل في هذه القاعدة ولا
قاعدة البرائة واما تفريع حكم الاباحة والحظر على ما ذكره على ما هو المثال في
هذا الاستناد اليه مما لا دليل فيه عليه بعد ما عرفت من عدم التفصيل فيهما ايضا على ان
الاباحة لا دخل لها بالبرائة فان الاولى حكم جعلي انشائي بخلاف الثانية فان معناها
لا مرتب على عدم الحرج ورفع التكليف مطلقا اللهم الا كما هو ظاهر لا سترة عليه
الثاني ان بعد ما عرفت من حجية البرائة وجريانها في الشبهات الحكمية التحريمية مثلا
ان تعلم ان حجية البرائة انما هو في مقام لا دليل على ملك الواقعة الا البرائة ولو كان
ذلك الدليل هو الاستصحاب او الاصل الاخر اخص منها كما وقع ذلك في موارد كالدماء و
الفروج ومنها ما نسب الى الشهيد في محكي كرى من ان الاصل في اللحوم الحرمة نظرا الى
عدم التذكية سواء كان الشك في قابلية المحل لها او شك في اشتراط شيء كالتسمية
ونحوها فيها بخلاف ما اذا علمنا القابلية المحل واحرزنا الشرائط والاجزاء وشككنا في اندراج
اللحم

اللحم الخاص في عنوانها فان الاصل فيها الحرمة قطعا لاصالة عدم التذكية في الموضوع
وسيجيء ما الاصل في ذلك ان التذكية امر توقيفي جعلي منوط بحصول الشرائط من الشرع
وكلما شك في مثل ذلك فالاصل العدم فان الحل في الادلة الشرعية كقوله تعالى بعد
عد المحرمات الا ما ذكيتم وفي الخبر حتى علمنا انه مذكى من آثار التذكية على وجه هو
الشرط فيه لا ان الميتة مانع عنه فان قلت ان اصالة عدم التذكية لا تثبت كون اللحم
ميتة ومع ذلك لا يفيد وعلى تقدير لا تعويل عليه لانه من الاصول المثبتة قلت قد
قلنا ان الحل والحرمة على ما هو مستفاد من عنوان الادلة مما يترتبان على التذكية وعدمها
فلا يكون الاصل مثبتا ولو سلم فالمذكى والميتة ليسا من الامور الوجودية التي
بينهما تضاد كالفسق والعدالة بل احدهما الملكة وثانيهما العدم فاصالة عدم الملكة
عين اجراء العدم مجرى الاصل وما اضيف اليه في المقام هو العدم فلا يكون من الاصول
المثبتة وذلك مثل ما ورد في قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بعد تحريم النكاح في عناوين
خاصة كالام ونحوها فان اصالة عدم تلك العناوين حين ملاحظة تلك العناوين فالاصل
وما يضادها اليه من الخاصين كما لا يخفى ثم ان مبنى القول هذا على انه لا يكون هناك
اطلاق وارد ورود الاجتهادي على الاصل هذا كما في قوله احل الله البيع واوفوا
بالعقود فان النقل امر توقيفي مبني على تحصيل الشرع ولكن لما كان ما دل على سببية البيع
للنقل مطلقا جاز التمسك باطلاقه في كل مورد شك في سببيته وان كان السبب توقيفيا
فان قلت ان التذكية امر عرفي ولا يدعي احد ثبوت الحقيقة الشرعية فيها فكلما صدق
التذكية بما هو امر عرفي لابد من الاخذ بالاطلاق والحكم بالحلية قلت لا منافاة بين كون
التذكية امرا عرفيا وبين ان يكون السبب في تحققها توقيفيا كما في النقل والانتقال فانه

امر عرفي الا ان الشارع لم يعتبره الا في ضمن البيع ونحوه وان كان البيع مطلقا وليس في
الادلة ما يدل باطلاقه على سببية التذكية على وجه يؤخذ بالاطلاق عند الشك
في القابلية او في الشرطية فان الاطلاق في قوله الا ما ذكيتم على تقديره ليس لبيان
هذا الحكم مطلقا لوروده في غير المقام كما في قوله فكلوا مما امسكن وذلك ظاهر كما لا يخفى
ثم ان الشهيد الثاني ره حكم بطهارة الحيوان المتولد من الحيوانين في
حرمته معللا فيها بقوله عملا بالاصلين فيه اما اصالة الطهارة فظاهرة واما اصالة
الحرمة فالمراد بها غير ظاهرة فانه على ما يظهر منه في عدة موارد في كثير مما يعول على الاصالة
في الدليل الدال على سببية التذكية كما يفصح عنه تمسكه في الحيوانات المختلف فيها في
كتاب الاطعمة والاشربة باصالة الحل فلا يصح حمل قوله بالاصل فيها على الاصل
على ما اصلناه فلا بد له من توجيه فنقول حكي عن المحقق الثاني والفاضل الهندي
بعض المعلقين على الروضة والشهيد الثاني ره ايضا في بعض تعليقاته الاول على
الشرائع وشرح الثاني على الروضة وبعض تعليقات الثالث عليها وتمهيد القواعد ان
الاصل فيه هو انحصار المحلل في عناوين مخصوصة وعدم انحصار المحرم في عنوان فان ارادوا
من ذلك ان الشرع قد حصر المحلل من الاشياء في اشياء مخصوصة وحكم بحرمة ما سواها
في دليل دال على الحكمين ففيه اولا انه لم يثبت ذلك وثانيا لو سلمنا ذلك فليس من الاصل
في شيء فانه دليل اجتهادي على حرمة ما وراء المحللات فلا يصح التعبير بالاصل الظاهر منه عند
ارباب الصناعة ما يعول عليه عند الشك في مقام العمل اللهم الا ان يراد به القاعدة في
المقامين كما لا يخفى وان ارادوا منه الغلبة بمعنى ان الاغلب في اللحوم الحرمة والشك يلحق الشيء
بالاعم الاغلب ففيه اولا منع الغلبة ان اريد بها الغلبة الشخصية فان الافراد المحللة تزيد
على

على المحرمة بكثير كما لا يخفى وان اريد بها الغلبة النوعية فعلى تقدير تسليمها على وجه
يكفي في حل الشكوك عليها فلا اجدى وعي فيها اذ الكلام في الحيوان المتولد من الحيوانين
وكيف لم يعلم بخالفته النوعي والدهر ربما يكون من افراد احد النوعين وافقا وان
كان يخالفهما في الظاهر فرجع الشك الى الشخص وقد عرفت ان الغلبة بخلافها وثانيا
بعد الغض عن جميع ذلك لا دليل على اعتبار الغلبة مطلقا ولا سيما بعد تلك الاطلاقات
على ما هو مذاقهم كما لا يخفى وان ارادوا ان الشارع حكم باختصاص المحلل في عناوين خاصة
في ادلة مخصوصة وسكت عن حال المحرمات ومثل ذلك يعد في العرف من حصر المحرمات فيما
عدا المحرم وانه لم يصرح بالحصر كما انحصر الحلال من الحيوانات البحرية في السمك ومنه
فيما له فلس ومن الطيور فيما له حوصلة او صيصية ونحو ذلك فلو سلم استفادة الحصر من
ذلك فلا يجدي فيما نحن بصدده من الحيوانات البرية لفقدان مثله فيه وقد يستند
في ذلك الى السيرة فانا نريهم لا يعولون على اصالة الحل والبرائة في اللحوم والحيوانات
ولذلك يبادرون بالسؤال عنها ولا يجترئون من انفسهم اكلها الا بعد العلم بالحل وفيه
ان ذلك لعله انما بواسطة لزوم الفحص في مورد الاصل وكلا منكره احد منا فلا مناص منه
واما ما يتوهم من ان الفحص كما يجب في اللحوم كذلك يجب في غيرها كما في البقول مثلا ومع ذلك نرى
منهم فيها من الجد والجهد ما لا يظهر فيها كما يظهر ما ترجوع الى ديدنهم فلعله يستند الى كثرة
المحرمات فيها دون غيرها فلو فرضنا مثل ذلك في البقول قلنا به فيها ايضا على ما لا يخفى
ان الانصاف ان اللحوم بعد لا يخلو من شيء فتدبر وقد يوجه الاصل في كلام الشهيد بان
انضياع الحلال من الحرام يؤثر في حرمة المرتضع وما يتولد منه كما يستفاد ذلك من جملة
من الاخبار الواردة فيه وعلى هذا فقد يمكن دعوى دلالة تلك الاخبار على حرمة الحيوان

المنؤلدة من الحيوانين ايضاً ولو بالفحوى الا ان كل ذلك مما لا نعول عليه وان كان قد يستشم منها كما لا يخفى **اصل** فيما اذا دار الامر بين المتباينين من الشك في التكليف في الشبهة الحكمية المستندة الى فقد النص او اجماله او تعارض النصين وسنطلع على تفاصيله في التعادل والتراجيح ويتم الكلام فيه في مقامات اربع يعلم منها التزام المكلف بشيء عنده وان الامر بينه او عدمه وعلى الاول فهل هو التعيين او التخيير وعلى الثاني فهل هو بدوي او استمراري وعلى التقديرين فهل المخير يعني بالمختار المقلد او بالتخيير **المقام الاول** في ان المكلف اذا دار امره بين المحذورين فهل هو ملزم بشيء ام لا سواء كان ذلك هو التعيين او التخيير وبعبارة اخرى كما انه لو شك في الوجوب فقط او في الحرمة كذلك لا يلتزم بها ويحكم بخلو الذمة عن التشاغل الشرعي بناء على البرائة فهل له ذلك بالحكم بخلو الذمة عن كل منهما تخييراً او تعيينا فيبني على عدم الحكم بها والبرائة اولا بل عليه ان يلتزم بشيء ولو التخيير كذا يقم ان القاعدة تقتضي بالاول لان الالتزام اما باحدهما معينا او بهما مخيرا وعلى التقديرين لا دليل عليهما اما على الاول فلان التكليف الواقعي بعد الجهل به لا يؤثر في الذمة بوجه يصح التكليف بلا بيان فلا وجه للقول بالتكليف باحدهما في الواقع كما انه لا وجه للعقاب عليه واما على الثاني فلان التخيير ليس من اثار الوجوب او الحرمة الواقعية اذ لا يقتضي شيء منهما ولا دليل على انقلاب التكليف التعييني في الواقع الى التخيير فان الواجب العيني او الحرام العيني لا بد في انقلابهما الى التخييري الى دليل فان قلت الادلة الامرة باتباع العبد لاوامر المولى ونواهيه وادلة وجوب الاطاعة ناهضة في المقام ومقتضيها الالتزام في الجملة لا الحكم بالبرائة وخلو الذمة والقول بعدم الحرج كما في افعال البهائم والصبيان

والحكم

والحكم بخلو الواقعة عن الاحكام الظاهرية كما هو مفاد البرائة قلت ان اريد من لزوم الانقياد والاطاعة التدين باوامره تعالى ونواهيه فان اراد ذلك بالنسبة الى ما هو الواجب او الحرام بخصوصه فلا امكان فيه وان اراد التدين به ولو اجمالا فلا نفى لا ننكره بل نحن مؤمنون بكل ما جاء به الرسول وان اراد التدين بالتخيير بينهما والانقياد به فلا احكام فيه اذ لم يثبت وجوبه حتى نتقاد به وان اريد العمل على طبق ما جاء به النبي صلى فان اراد العمل بالواجب والحرام الواقعيين مع قصد الوجوب والحرمة فلا امكان فيه وان اراد تطبيق العمل بهما فهو كك لان التكليف لا يخلو من الفعل والترك دائما فالعمل اما على الوجوب او على الحرمة اذ لا واسطة بين الفعل والترك فالمكلف دائما اما ان يفعل الفعل او يتركه اللهم الا ان يقال ان العلم الاجمالي بالتكليف منجز له ولهذا تريهم يقولون بتكليف الكفار بالفروع فادلة الاطاعة والانقياد بالنسبة الى اوامره تعالى ناهضة محكمة ومن هنا قلنا فيما سبق بان الموافقة القطعية لو لم يكن ممكنة فلا بد من الموافقة الظنية وهكذا اشتد الى ان يصل الى الموافقة الاحتمالية بعد ثبوت العلم الاجمالي بالتكليف ومما يؤيده ان الاصحاب على ما يظهر من كلام صاحب المعالم مطبقون على جواز طرح كلا قولين بين الطائفة والرجوع الى ثالث خارج منهما للقطع ببطلان الثالث فانه لا فرق في المقام وهناك الا فيما لا يؤثر فيما نحن بصدده على انه يمكن ان يتم باخبار التخيير الواردة في تعارض الخبرين مما يدل على التخيير في المقام ايضا ولو بفحوى الخطاب بدعوى ان الحكم بالتخيير فيما اذا دار الخبران ليس الا باعتبار دلالتهما على الحكمين وهو موجود في المقام بل ربما يستفاد من طريقة العقلاء التزامهم في امثال المقام بشيء من الحكمين فانه بعيد من الخالقة في نظرهم على ان

بالاوامر الشرعية والاعتناء بها واجبة قطعا وفي ترك الحكمين تخييرا او تعيينا وعدم الالتزام بشيء منها والحكم بانه لا حرج في الفعل والترك مع العلم بوجوبه او حرمته عدم المبالاة وترك الاعتناء ما لا يخفى على المتدبر ولكن الكل بعد تام عن افادة المطلوب اما حديث العلم المخالفة العملية على تقدير عدم الالتزام وتوضيح ذلك ان ليس المقصود بالاوامر الامرة بالانقياد والالتزام باوامره والانزجار عن نواهيه التعبد بها بل المراد بها وقوع الفعل المأمور به وترك الفعل المنهي فالامر بالالتزام انما هو للتوصل الى الفعل والترك فلو فرضنا حصول الفعل المأمور به وترك الفعل المنهي عنه دائما فلا فائدة في الالتزام بالالتزام بل نقول ان المفروض حصول المقصود فالداعي للامر شرعا مفقود كما ان الفعل ايضا في هذه الحالة حما لا يحكم بالالتزام وذلك لا ينافي وجوبه او حرمته من الفعل والترك كما هو الشأن في الواجبات التوصلية فانها قبل الحصول واجبات وبعده لا امر حتى يكون هناك واجبا وغير ذلك غاية الامر عدم ترتب الثواب على الفعل او الترك عند حصولهما في الخارج من غير قصد الاطاعة فانها الاقصد في ما لم يقصد الفاعل او التارك امتثال الامر او النهي ولا ضير في ذلك بعد ما فرضنا من ان المقصود من تلك الاوامر ليس الا التوصل الى الافعال المأمور بها والتروك فاذا عرفت هذه فنقول ان الواجب والحرام المحتمل كلا منهما اذا دار الامر بينهما اما ان يكونا تعبديين او توصليين او احدهما تعبديا والاخر توصليا فاما مع تعيين التعبدي واما مع الجهل به كان يعلم ان احدهما تعبدي اجمالا والاخر توصلي وحيث ان الغرض من التوصلي على ما عرفت هو وقوع الفعل في الخارج على وجه لا يناط في تحققه قصد الامتثال وان كان الفعل

معلوما

معلوما بالتفصيل فيهما لو كان الفعل موجودا وان لم يكن امتثالا فيجزي عن الامر بنفس الفعل فضلا عن الامر بالالتزام اذ ليس المقصود به الاعتقاد تعبدا كما في العقايد فعلى هذا فيما لو كان الواجب والحرام توصليين لا يلزم مخالفة في العمل لحصول الفعل او الترك دائما وبعد حصوله يسقط الامران وان لم يكن الفاعل والتارك ممتثلا ويمتنع الامر به لامتناع تحصيل الحاصل ولو كانا تعبديين فلا شك في لزوم المخالفة العملية لوجود الواسطة بين الفعل والترك المطلقين وهو الفعل على وجه التعبد والترك كذلك والمكلف يصح خلوه منهما ولو كان احدهما تعبديا والاخر توصليا فان كان التعبدي معينا كالواجب بمعنى ان الواجب المحتمل على تقديره تعبدي كما في دوران الامر الحائض بين الصلوة وتركها او الصوم وتركه فانها على تقدير الوجوب تعبدية فلا خفاء ايضا في ان العمل لا يلزم ان يكون دائما مطابقا لاحدهما لامكان الاتيان بصورة الصلوة من دون التعبد فهي ليس بالفعل لانضمام القيد اليه ولا بالترك وان كان التعبدي منهما غير معلوم فالمخالفة العملية غير حاصلة لامكان ان يكون الاتي به دائما هو غير التعبدي وبالجملة فبعد عدم امكان الموافقة القطعية والظنية فلا مناص من الموافقة الاحتمالية ونحن لا ننكر ذلك الا ان قضية الاول بعد لزوم الاتيان والالتزام فيما لا يحصل الا بعنوان خاص كالفرد التعبدي مثلا وفي التعبدي بما نحن نلتزم بوجوب الالتزام حذرا من المخالفة العملية القطعية وفي غيرها كان يكونا توصليين او احدهما توصليا مع عدم العلم بالتعبدي على وجه التعيين لا دليل على الالتزام بحصول الفعل المأمور به والترك دائما لعدم الواسطة في الاول وحصول الموافقة الاحتمالية في الثاني اذ كل من الفعل والترك يحتمل ان يكون توصليا ولا غير منها فيحصل دائما حصول المطلوب اذ المفروض ان الامر بالالتزام توصلي والامر بنفس الفعل او الترك

عند الغير انو صليات او سقوط الواجب التوصلي بحصول الفعل في الخارج ولو على غير وجه
الاطاعة مما لا اشكال لا شارع هنه في امر لزوم تحصيل الحاصل في وجه وخلاف الفرض في
وجه اخر فتلخص من جميع ما مر من ان المخالفة القطعية لو صادفتها المخالفة العملية فلا دليل
على فسادها كما في التوصليات والا فلا يقبح الالتزام اخذا بالادلة الدالة على لزوم
اتباع حكم الله ورسوله واما ما ادعاه صاحب الحكم من اطباق الفرقة على لزوم الاخذ باحد
الحكمين المجمع عليها اجمالا فمحمول على ما ذكرناه فيما لو لم يوافق العمل احد القولين دائما على
ان الشيخ حكم بالتخيير الواقعي بين الحكمين ومن المعلوم تواضعهما في نفي الثالث وان كان هو
التخيير ولما ادعى دلالة اخبار التخيير على لزوم الاخذ بمطلق الحكمين المتباينين تخييرا
فمهد فيها على مدعيها ولو سلم فلا نسلم فيما وافق احدهما العمل دائما واما بناء العقلاء
على لزوم الاخذ واما الالتزام والاعتناء لا يقتضي بذلك فان المحرم هو عدم المبالاة
بالشرع وترك الاعتناء اليه واللزوم على تقدير الموافقة معلوم حرمته ثم ان الانصاف
ان الادلة المذكورة وان لم يكن على وجه يعول عليها في الحكم كما عرفت من وجوه الضعف
الا ان المسئلة بعد محل اشكال فلم يرتفع نقاب الشك عن وجه المطلب على ما ينبغي كما لا يخفى
فتدبر المقام الثاني في ان بعد ما قلنا بان الحكم فيما دار الامر بين المحذورين ليس عدم الحكم
الحرج بل لا بد من الالتزام فهل الحكم هو التخيير بين الوجوب والحرمة او لا بل لا بد من ترجيح جانب
الحرمة قد يقدم بالثاني لوجوه احدها الاستقراء بيان ذلك انا تتبعنا الموارد التي اجتمع فيها
الوجوب والحرمة كالعبادة للحائض في ايام استظهارها وعبادة المتيقنة والانائين المشتبه
فوجدنا الشارع قد حكم فيها بغلبة جانب الحرمة على الوجوب وهذا يوجب العلم والا فلا اقل من الظن
بان بنى الشرعيات على تقديم جهة الحرمة على جهة الوجوب واعلم انه يمكن الفرق بين الغلبة
بحكم

بناء العقلاء على لزوم الاخذ مسلم فيما لا يوافق العمل

بها في كلام مهم والاستقراء بان الغلبة لا بد في تحققها من ان يكون هناك فرد نادر خلاف
الافراد الغالبة ولا يجب ذلك في الاستقراء اذ قد لا يكون فرد نادر بل قد يقوم بوجوب
عدمه كما لا يخفى وثانيها قاعدة الاشتغال وبيانها ان الامر في المقام دائر بين التعيين
والتخيير بين الحرام والواجب فلو اخذنا بالتعيين وهو الحكم بالحرمة فقط قطعا بالا
بخلاف ما لو اخذنا بالتخيير اذ يحتمل ان يكون المطلوب هو التعيين فهو العذر المتيقن
ولا يجوز الاخذ بغيره فيقطع العلم بالاشتغال وثالثها ان مبنى الامر والوجوب على احراز
المصلحة وجلب المنفعة ومبنى النهي والحرمة على نفي المفسدة ودفع المضرة والعقل بعد
لو دار الامر بين جلب المنفعة ودفع المضرة ربما يحكم باولوية الثاني على الاول لا يقال
قد يكون المنفعة كثيرة والمضرة قليلة فكيف يبنى الحكم على الاولوية على الاطلاق
لانا نقول لو علمنا بذلك صح ما ذكر والا فاحتمال الكثرة في كل منهما سواء والكلام في
اولوية دفع المضرة من جلب المنفعة لو جرد النظر عن جميع ما يمكن احتفافها به فان قلت
كل من الامرين مبني على ان كلا من الامرين يتحقق وجدا وعلى ما قلنا نعم ولكن مبنى الامر على
ما قلنا عند العقلاء على احراز المصلحة والنهي بخلافه فلا يفرق في ذلك وجود الوجوب
التشريعي النهي والحرمة التبعية في الاوامر والحكم التبعي فيهما مبني على عدم المصلحة
كما لا يخفى ورابعها قوله كلما اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام الحلال ولكن في الكل نظر اما
الاول فيمنع الاستقراء كيف ونحن لم نجد مثالا لما نحن بصدده ولو واحدا والعجب انه
لم يكتف بدعوى الاستقراء عن الغلبة مع ان الامر في الاستقراء على ما بينا عليه اصعب كما
لا يخفى واما الامثلة المذكورة فما لا مساس لها بالمقام اصلا اما الاول منها فلان الحكم
فيها في ايام الاستظهار انما هو بواسطة امر اجتهادي وهو حكم العقل بحرمة الصلوة
بترك

ان الامر دائر بين التخيير والتعيين وقد اطبق الكل على اختيار التعيين دون التخيير
وثانيها استصحاب بقاء الحكم في المسئلة الفرعية وثالثها لزوم محذور عدم الالتزام
بشيء من الحكمين على تقديره بيان ذلك انا قلنا بوجوب الالتزام بالاحكام الشرعية تحذرا
من المخالفة القطعية وترك الاعتناء باوامر الشرع وعدم المبالاة باحكامه وهذا متحقق
موجود في التخيير الاستمراري فانه استناد عمله في كل وقت الى قصده الالتزام باحد
الحكمين على حسب اختلاف دواعيه النفسانية وذلك يفرض من الهرج والمرج بل
هذا مفوت للطف الباعث على التكليف وفي الكل نظر اما في الاول فلما عرفت اولا
من عدم جواز الاتكال بالاشتغال في الاحكام العقلية اذ العقل بعد موجود
من الرجوع الى كيفية حكمه من اول الامر ولو سلم فاستصحاب التخيير في المسئلة الاصولية
دليل اجتهادي بالنسبة الى قاعدة الاشتغال وان كنا لا نعول عليه ايضا من الجهة
المذكورة واما في الثاني فلو تخيير المذكور متمحض بين الوجهين بعينهما واما في
الثالث فلان للمكلف ان يدخل نفسه في عناوين مختلفة على وجه يختلف الاحكام
بحسب اختلافها كما انا تارة نقيم في بلد ونسافر اخرى فربما يختلف العنوان باختلاف
تسببي فالمكلف في الحقيقة انما يوجد اسباب التكليف ولا غائلة فيه ويكفي في المبالاة بالاحكام
الشرعية استناد العمل بعد الاختيار الى الحكم الشرعي وهذا هو عين المبالاة و
الاعتناء واللطف كما لا يخفى والتحقيق ان مدرك التخيير لو كان دليلا شرعيا كاخبار
التخيير في الاخبار المتعارضة فلا يبعد القول بالتخيير الاستمراري نظرا الى استصحاب التخيير و
وروده على استصحاب الاحكام الشرعية في المسائل الفرعية الا ان المحقق في مقامه عدم
جواز التعويل على مثل هذا الاستصحاب لان شرط جواز التعويل عليه احراز موضوعه

ويكفي في المقام عدم العلم بالوجه في حكم المعصوم عليه السلام فلعله لم يكن من حيث انه مجهول الحكم
بل هذا بعلم الحال في الثاني ايضا لان الحكم بالحرمة من جهة القاعدة المقررة عندهم من انه
كلما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وهذا في الحقيقة راجع الى بيان الموضوع والا كيف
يعقل طرح الاستصحاب بان الكثيرة وغيره من استصحاب وجوب الصلوة وجواز قراءة
العزائم ونحوها كما لا يخفى والثالث ايضا فان الحكم باهراق الانائين من جهة النص فلعله
لا يناط بالجهل واما الثاني فلان قاعدة الاشتغال لا يجري في المسائل العقلية اذ
الحاكم فيها العقل وهو موجود في زمان الشك ايضا فلا بد من التخلية في تحصيل حكم
العقل لو اشتبهت حكمه بواسطة ما دخيه بالحجب الوهمانية واختلاطه بالاوهام الفاسدة
فان حكم فيها بالتعيين فهو المتبع او بالتخيير فكذلك واما الشك فلا يتصور في امثال المقام
اذ كيف يعقل كون العقل حاكما مع الجهل بموضوع حكمه نعم يصح ذلك فيما لو قلنا بان العقل
كاشف عن حكم الشرع وحيث ان الحاكم هو الشرع فيمكن حصول الجهل بموضوع حكمه فيحكم
العقل بالتعيين فيما لو دار الامر بينه وبين التخيير وذلك ظاهر وسيجيء تفصيله في
غير المقام على وجه يندفع به الشكوك والاوهام واما في الثالث فلان الحكم
بالاولوية مما لا يجدي في التعيين اذ غاية الامر هو حكمه بالاستحباب وهو ينافي التخيير
اللهم الا ان يدعى بان العقل بوجه ما النظر عن جميع الخصوصيات المختصة بالمقام يحكم
بالوجوب وليس ببعيد واما في الرابع فلان الظاهر هو اجتماع الحلال والحرام
في شيء واحد على نحو المانعة وكيف ما كان فلا يبعد دعوى التعيين في المقام
نظرا الى حكم العقل في الدليل الثالث كما لا يخفى المقام الثالث في ان بعد القول بالتخيير
فهل هو بدوي او استمراري قد يقدم بالاول لوجوه الاول قاعدة الاشتغال وبيانها
ان الامر

علما وهو في المقام غير محرز لاحتمال ان يكون لوصف التخيير مدخلية فيه وبعد الاخذ
بتفع الوصف فيرتفع الموضوع فعلى ما ذكرنا قاعدة الاشتغال محكمة لجريانها
في الاحكام الشرعية وعدم ما يعارضها من الاستصحاب فلا بد من الحكم بالتخيير
البدوي كما بنينا على مثل ذلك في بعض مسايل الاجتهاد والتقليد ولو كان الدليل
عقليا فان قلنا بان الغرض من المخالفة القطعية هو المنشأ في الحكم بالتخيير فالتخيير
بدوي لحصولها لو لم يكن ابتدايا في التخيير الاستمراري ولو قلنا بان الوجه في الالتزام
بالتخيير هو لزوم الالتزام بالاحكام الشرعية وتعيينها بحيث لا ينافي التخيير الاستمراري
اذ في كل من الحالتين يلتزم المكلف بالاحكام الشرعية ولا منافاة واللطف حاصل وان
قلنا بان الوجه هو عدم المبالات بالشرع ولزوم المخالفة القطعية ايضا على وجه بعيد في
العادة مخالفة فمقتضاه التفصيل بين ما اذا حصل المخالفة عن علم كما اذا كان بانيا على
الاستمرار في التخيير في اول الامر فانه يعلم بترتب المخالفة على العمل ابتداء فانه بعيد عن
المخالفة فيحكم بعدم الاستمرار وبين غيره كما اذا كان في اول الامر بانيا على الاخذ به
دايما ثم بدا له اختيار الاخر لغرض اخر لا يحضرني فانه يمكن القول بانه لا يعد في العادة من المخالفة
كالمقيم في بلد الاقامة بعد ما يحصل له ساعة تقتضي مسافرته بعد الاقامة **المقام الرابع**
في ان المجتهد بعد القول بالتخيير سواء كان بدويا او استمراريا فهل يفتي بالمختار معظم
او بالتخيير كليا او يفصل بين ما اذا قال بالتخيير البدوي فبالمختار او بالاستمراري فبالتخيير
وجوه دبا ايهما بالاول لان الحكم المعلوم اجمالا لا يصير حكما شرعيا الا بعد الاخذ و
الاختيار فالمختار هو حكم الله لجميع الناس في نظره فباختياره يصير حكما شرعيا لا مطلقا
فلو افتى بالتخيير والفرض انه لا يصير حكما شرعيا الا بعد الاختيار فقد افتى بغير ما انزل

كما

في الاخبار المتعارضة فان الحكم المدلول عليه باحد الدليلين لا يكون حكما شرعيا
الا بعد تعيين المجتهد احدهما للعمل وبالجملة فكما ان المجتهد لا بد له من تعيين الحكم فيما
كان واجبا عينيا وما لم يعينه المجتهد لا يصير من الاحكام الشرعية فكذلك فيما لو كان واجبا
تخييرا فان تعيين احد فردي الواجب التخييري بمنزلة تعيين الواجب العيني وقد يقال
بالثاني لان المجتهد انما ينوب عن المقلد في تعيين الاحكام الشرعية التي لا يناط الى
اختياره بل راجعة الى الدعاوي النفسانية فهو نايب له في فهم الاحكام من حيث
عدم قدرته له وعدم امكان تحصيل العلم بها الا من جهة المجتهد واما الحكم الواقعي
بالنسبة الى المقلد والمجتهد سواء فكيف يعقل مدخلية اختيار المجتهد الراجع الى حد تعينه
في تكليف المقلد مع انه لو قلنا بذلك لزم وجوب اعطاء المقلد فيما لو سافر المجتهد فلو كان
الحكم الواقعي هو التخيير فلا فرق في ذلك بين احد المكلفين ولم يقم دليل على مدخلية
اختيار المجتهد بعد عدم تأثيره في الحكم الشرعي الواقعي الذي هو التخيير في تكليف المقلد
فليس له الفتوى بالمختار لعدم كونه من الاحكام الشرعية ولا اقل من الشك والاصل عدمه
فان قلت ان التخيير ايضا كذلك قلت قد عرفت ان التخيير في الواقع هو الحكم الواقعي الالهي
فلا مناص من الالتزام به دون المختار والتحقيق ان دليل التخيير ان كان شرعيا لفظيا كما
في الاخبار المتعارضة فلا بد من الفتوى بالمختار فان الاختيار فيهما من جملة ما يتم به الحكم الشرعي
فان مفاد التخيير هناك هو التخيير بين العمل بالدليلين المتعارضين ووجوب الاخذ باحدهما
انما هو مثل الاخذ بالخبر المعارض بمثله ولا فرق بينهما الا ان الوجوب في الاول تخييري و
في الثاني عيني فبالحقيقة الحكم الشرعي هو مدلول احد الدليلين والتخيير انما هو في نفس
الدليلين وان كان دليل التخيير عقليا كالفرار عن المخالفة القطعية والالتزام باوامره تعالى كما في

نحن فيه فالاقرب هو الفتوى بالتخيير لان التخيير العقلي انما هو نفس الحكمين كما في
التخيير بين خصال الكفارة فان التخيير فيهما تعبد بين الاحكام وان كان بينها وبين
ما نحن بصدده فرق من جهة اخرى ومما ذكره يظهر وجه التفصيل بين الاستمراري
والبدوي فكانه في البدوي اختيار المكلف المجتهد الحكم من متممات نفس الحكم بخلافه
في الاستمراري وللنظر فيه مجال واسع وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا يكاد يخفى
على من تتبع فيما افردوه في الاصول المتقدمة ان لا نزاع بين الاخباري والاصولي الا
في الشبهة التحريمية بمعنى ما دار الامر بين الحرمة وغير الوجوب واما في الشبهة الوجوبية
فالكل مطبقون على البراءة الا ما يظهر من امينهم والتحقيق على ما يظهر بالتتبع في كلماتهم
مثل ما ذكره الشيخ الاجل رئيس جهابذة الاخبارية الشيخ الحر العاملي في كتاب القضاء
والسيد صدر الدين في شرحه على الوافية ان خلافهم في ذلك حيث تفرد ضيرعنهم ايضا
واما فيما دار الامر بين المتباينين فالاخباريون ايضا لا يقولون بوجوب الاحتياط
فهم والمجتهدون سواء في ذلك وعلى هذا فما اورده بعضهم على الاخباريين بلزوم العسر و
الحرج لو وجب الاحتياط تارة وبعدم امكان الاحتياط فيما لو دار الامر بين المتباينين
اخرى فكانه غفلة عن كلامهم لما عرفت من ان الشبهات الوجوبية مما لا يلتزم فيها
بالاحتياط فيها والشبهات التحريمية في غاية القلة حيث ان الكلام بعد الفحص والفراغ من
اثبات حجية الامارات على حسب اختلاف المشارب في تعيين الحجة وعلى تقدير ثبوت الشك
لا مشقة فيها في وجه وعدم امكان الاحتياط في المتباينين بعد عدم كون القول به فيهما
لا يؤثر فيما يمكن الاحتياط فيه كما لا يخفى **الثاني** في ان الامر بين الواجب والحرام
في المقام انما هو فيما اذا كان الشك فيهما مسببا عن امر ثالث خارج منهما كما اذا دار الامر هناك

امر فلم نعلم

امر فلم نعلم انه للوجوب او التحريم من جهة الهيئة بل واما اذا كان الشك في احدهما
مسببا عن الاخر فيرجع في الحقيقة الى احد الاصلين السابقين اذ بعد ارتفاع
الوجوب الناشي منه الشك في الحرمة بالاصل يرتفع الشك في الحرمة لارتفاع المسبب
بارتفاع السبب وكذا بعد ارتفاع الحرمة باصالة البراءة يرتفع احتمال الوجوب
المنبعث عن احتمال الحرمة لعين ما مر من قضية العلية والسببية مثلا لو شك في وجوب
الصلوة من جهة الشك في حرمة ترك ازالة النجاسة عن المسجد فبعد القول بجواز ترك
الازالة نظرا الى اصالة البراءة فيها عن الحرمة فلا مجال للشك في وجوب الصلوة
لعدم المانع وايضا لو علمنا بحرمة الارتماس في نهار رمضان من غير ان يكون مفطرا
ففي ضيق الوقت وعدم امكان غير الارتماس شك في وجوب الصلوة من جهة الشك
في حرمة الارتماس في هذا الوقت فلو علمنا باصالة البراءة فيهما فاللازم الحكم بوجوب
الصلوة من غير بدل لو لم نقل بغيره لارتفاع الشك بارتفاع سببه كما لا يخفى والمقصر من
ايراد المثالين التنبيه على نفس الحكم والا في الحكم فيهما بعد محل نظر **الثالث** انه يستفاد
من تضاعيف كلماتنا في الاصل المقدم وهذا الاصل حكم ما اذا دار الامر بين الحرام و
الاستحباب او الكراهة او الاباحة او اثنين منها على اختلاف صورها او الثلثة وما
دار الامر بين غير الواجب وغير الحرام كالاباحة والاستحباب وكالاستحباب والكراهة
على اختلاف الاقسام المتصورة فيه فلا حاجة الى تطويل المقام والاطناب عنان الكلام
اليه فعليك باستخراج احكامها **اصل** قد عرفت تفصيل القول في الشبهة الحكمية التكليفية
وجوبية وتحريمية وغيرهما فيما دار الامر بينها واما الشبهة الموضوعية التكليفية فالكلام
فيها يقع في مقامات ايضا **احدها** ما احتمل الوجوب دون الحرمة **وثانيها** ما احتمل الحرمة دون

الوجوب فثالثها ما دار الامر بين الواجب والحرام ولنذكر الاولين في هذا الاصل
ثم نتبعه باصل اخر في بيان الثالث لعدم اختلاف الاصلين في الاحكام بخلاف الشبهة
الحكمية كما لا يخفى فنقول لا بد ان يعلم ان الكلام في المقام ليس في جريان البراءة
في كل موضوع فان جملة منها لا يمكن جريان البراءة فيها لجريان اصل موضوعي فيها
كالتذكية مثلا فانا لو شككنا في ان المرأة القلانية هل هي معقودة او لا فيجوز
الاستناد الى البراءة في حرمة وطيها التي تستند الى الشك في كونها اجنبية او لا فلا
يجوز الاستناد الى البراءة في حرمة وطيها التي ... فان اصالة عدم الزوجية محكمة
في المقام كالتذكية فان اللحم المطروح من غير سبق يد المسلم عليه محكوم بالحرمة والنجاسة
لاصالة عدم التذكية وكالملكية فان المستفاد من جعل الشارع اسبابا للملك في
اشياء مخصوصة كالبيع والصلح والهبة وغيرها من الاسباب الشرعية عدم جواز التصرف
في شيء لاحد الا اذا ملك ففي مقام الشك لا مجال للاستناد الى اصالة البراءة
في دفع الحرمة لاصالة عدم الملكية ويترتب عليها الحرمة وعدم جواز التصرف فيه
ثم اعلم ان الكلام في المقام انما هو في حكم ما اشتبه موضوع الحكم الشرعي وهو
من الاحكام الشرعية التي لا بد من استعلامها من الادلة الشرعية كما هو الشان في
جميع الاحكام على ما هو ظاهر لا سترة عليه واذ قد عرفت هذا فاعلم ان الادلة المذكورة
فيما تقدم بعينها ناهضة على عدم التكليف عند الشك فيه بواسطة الشك في موضوع
الحكم والتكليف اما الايات فظاهرة فان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها
على ما فسره بعضهم بالا ما اعلمها وانه تعم الجميع حكما وموضوعا واما السنة فقوله
عليه السلام كل شيء يكون فيه حلال وحرام اما ان يكون مختصا بالشبهة في موضوع الحكم او

يعم والحكم

يعمه والحكم وكذا قوله كل شيء مطلق بعمومه يشمل المقام واما الاجماع فالاخباري
ايضا يقول بالبراءة فيه كما هو لصحة ما ... الاخبار بالبراءة وبعد ... مستفيضا
كما لا يخفى واما العقل فتقريره جار في المقام ايضا اما لزوم التكليف بما لا يطاق
فلان عند الشك في التكليف بواسطة الشك في الموضوع الخاص وعدم العلم بالامر
لو كان مكلفا بالفعل على انه مأمور لزم التكليف بالمحال فان حال عدم العلم بالامر
يمتنع اتيان الفعل لداعي الامر وهو ظاهر وقد مر تفصيل ذلك في الشبهة الوجوبية
الحكمية بما فيه من الادلة والاجوبة واما لزوم التكليف بلا بيان فلان المفروض عدم
العلم بالتكليف ولو بواسطة الشك في الموضوع ومع عدم العلم لو قيل بالتكليف
والعقاب على الترك والفعل لزم التكليف من غير بيان والعقاب بلا برهان وذلك
ايضا امر واضح يحكم به كل من يجد من نفسه ادنى من المخ فان الرقيب والعتيد الذين
يحاسبانا في حركاتنا الجزئية وسكناتنا الشخصية كيف يتاتى منهما التعذيب على الامر
المجهول مع ظهور عجز العبد عليه فان قلت فرق ظاهر بين ما نحن بصدده وما
من الشبهة الحكمية لعدم معلومية الحكم والتكليف فيها اساسا بخلاف المقام فان التكليف
بالاجتناب عن الخمر او اكرام العالم مثلا معلوم والشك في اندراج كونه لا يجدي
في رفع الحكم المعلوم لان المأمور بالاجتناب عنه واكرامه هو الخمر الذي لو اقعي والعالم
النفس الامري والتكليف بالعنوان الواقعي يقتضي بالاجتناب عن الخمر المشكوك واكرام
العالم المجهول قلت انما يدل لزوم الاجتناب عن الخمر المشكوك وجوبه بواسطة الخطاب العام
الحاكم باجتناب الخمر من التظاهر ... بل لا بد ... العلم بان ... المعتبر عن التكليف ولو
كان خاصا في خصوص ... فلا جرم يحتاج الى العلم والعلم بالعنوان لا يجدي في الموضوع

الخاصة بعد كون المقصود حقيقة من الامر بالكلي ايجاد الافراد كما لا يخفى ولو كان الاستناد
الى العنوان المعلوم كافيا في التكليف بالافراد المشكوكة لصح الاستناد اليه فيها
ايضا لو كان حكم العنوانين مختلفا مثلا لو علمنا بحرمة اكرام الجاهل ووجوب اكرام
العالم وشك في زيد هل هو عالم او جاهل فلو صح دعوى وجوب اكرامه نظرا الى
وجوب اكرام العالم الواقعي واحتمال ان يكون زيد منه لصح دعوى حرمة اكرامه نظرا
الى حرمة اكرام الجاهل الواقعي فان لكل مطلوب دليلا يستفاد ذلك المطلوب منه
ولا مناص من تركبه من مقدمتين احديهما الحكم فيها ثبوت الملزوم والاخرى بالملازمة
ففي وجوب اكرام زيد المشكوك كونه عالما لو صح الاستناد الى وجوب اكرام مطلق
العالم المعلوم بالخطاب العام لزم اثبات المطلوب بمقدمة تكفل لبيان الملازمة فقط
وهي المسماة بالكبرى عندهم وان شئت زيادة توضيح ذلك فانظر الى قولك زيد
قائم مثلا بعد احراز ان ما يستفاد منه ثبوت القيام لزيد كيف يدور العلم بالقيام له
والظن والشك فيه ايضا مدار العلم بزيد والظن به والشك فيه فكما ان ثبوت
شيء لشيء فرع ثبوت ذلك الشيء فالعلم بثبوت شيء لشيء فرع العلم بذلك الشيء
هذا ظاهر معلوم لكل من راجع وجدانه بل وهو من اجلى الضروريات ولهذا ترى علماء
اشتراط مطلق التكليف بمطلق العلم ارسال المسلمات على ما لا يخفى وان اريد ان في
موضوع الاحتمال دليلا اخر غير ما دل على وجوب اكرام العالم ولزوم الاجتناب من
الخمر من حيث وجود العلم الاجمالي بوجود الخمر الحقيقي الواقعي في سلسلة المشكوكات
فهذا خارج عن مفروض الكلام في المقام حيث ان الكلام انما هو في الشك الابتدائي
من غير سبق علم اجمالي بوجود الواجب او الحرام في المشكوكات كما في الشبهة المحصورة فان

للكلام

للكلام فيها مقاما اخر سنحرره فيما سيجيء وبالجملة فالمكلف تارة يعلم تفصيلا بالموضوع
والحكم وظاهر لزوم الامتثال وتارة يعلم بوجود الموضوع في جملة مشتبهة فالحكم
على ما سيجيء واخرى يشك في الموضوع فيشك في نفس التكليف بالنسبة اليه بالخصوص
ولا فرق بين الشك في التكليف الكلي والجزئي بعد ايجاد المناط ولا سيما بعد ما عرفت
من ان المقصود حقيقة من اثبات الجزئيات كما لا يخفى وانضمام الافراد المعلومة بالتفصيل
الى الافراد المشكوكة لا يؤثر في جريان البراءة فيها للعلم بعدم مدخلية العلوم في المجهول
فالاتيان بالمشكوكات لو كان من جهة كونها معلومة للافراد المعلومة بالتفصيل فلا
يعقل له معنى ولو كان بواسطة الافراد المعلومة بالاجمال فالمفروض خلافه وذلك
لو كان بواسطة تحصيل العلم بالافراد الواقعية فالشك انما هو في كونها فردا واقعيا
ولا بد في تعلق التكليف بشيء من العلم به وبمتعلقه وبجميع ما له دخل فيه والا فالشك
يرجع الى نفس التكليف والبراءة محكمة فيه نعم في المقام شيء اخر وهو القول بلزوم الاحتياط
والاتيان بالمشكوكات نظرا الى لزوم دفع الضرر المحتمل وليس المراد به الضرر الاخروي
من العقاب المترتب على ترك المأمور به وفعل المنهي كي يقال بان قبح التكليف بلا بيان
يوهنا الضرر ولا ما يترتب على ترك الاحتياط حتى يقال بعدم وجوبه بعد عدم جواز
العقاب على نفس التكاليف الواقعية كما مر تحقيقه في الشبهة الوجوبية بل المراد به الضرر الدنيوي
من الالام المحتملة عند ترك ما يحتمل الوجوب كاحتمال الرمد عند ترك مراعاة التلاعة الاستهلال
مثلا او الالام وغيرها الا ما يرجع الى العقاب على التكاليف الواقعية وان كان بواسطة مخالفة حكم
العقل لعقل وهذا هو الذي بنينا عليه في الشبهة الوجوبية ووعدنا توضيحه في هذا
المقام فاعلم ان جماعة من الاعاظم قد تصدى لدفع الاشكال الا انهم بعد لم يأتوا بشيء يشفي

العقلية بدعوى التعليل عن ذلك ما افاده بعضهم من منع حكم العقل بدفع الضرر ولو
احتمالا مرجوحا او مساويا غاية الامر لزوم دفع المظنون منه وتنظر بعضهم على ذلك
فمنع من وجوب دفعه شرعا ايضا نظرا الى منع الملازمة بينهما بل انما هو حكم عقلي
صرف لا بما نحن فيه من باب الشرع فلا يثبت به الحكم الشرعي بوجوب الاحتياط وحكي عن
المحقق الوحيد البهبهاني الاستاد الاكبر في رسالته المعمولة في البراءة والاحتياط ان حكم
العقل بلزوم دفع الضرر انما هو مجرد ارشاد من العقل ولا اثر له … لنا لا يصلح حجة
يوجب العقوبة على تقدير المخالفة فالعقل يحكم بالاحتياط ودفع الضرر حذرا من
الوقوع فيه لا انه عنوان يحكم العقل بحرمته في نفسه على وجه يستوجب المخالف الذم
كما في الظلم ونحوه والكل كما ترى لسقوط الاول لقضاء الضرورة على خلافه والثاني
بما مر فيما سبق من تحقق الملازمة الواقعية بين العقل والشرع وكيف لا وهو خالق
العقل واما الثالث فبعد الاغماض عن مخالفته لما في الوجدان فهو هدم لما استحكم
المتكلمين من وجوبه على الوجه المزبور وكيف وهذا هو المبني لاس مسائل الربوبية و
المعارف الالهية كما لا يخفى فالاولى الالتزام به ومع ذلك فالمطلب ثابت لما عرفت ان
الاحكام العقلية على قسمين بل على اقسام فتارة يمتنع تصريح الشرع بخلافها كما فيما لو كان
الحسن والقبح من مقتضيات ذات الشيء كحسن المعرفة وقبح الكذب بالنسبة اليه واخرى لا
يمتنع التصريح بخلافها لكن لا من حيث عنوان الحسن والقبح بل بواسطة عنوان اخر طارئ على
الامر الاول … ايضا ان عدم العلم بطريان العنوان الطارئ لا يجدي في ظاهرية
حكم العقل وان كان في موضوع الجهل كما ان عدم العلم بالحق في عنوان الطارئ لا يوجب عدم
استقلال العقل بالحكم عند احتماله اذ مع عدم العلم بالعنوان اللاحق لا حكم له قطعا

لعدم حقيقة

لعدم حقيقة الاثر المجعول بالعلم فضلا عن عدم استقلال العقل بالحكم فلو استقل
العقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي فللشارع ان يحكم بخلافه لكن لا على وجه التخصيص بل
الحكم الشرعي يكشف عن وجود مصلحة فائقة على المفسدة التي احرزها العقل فالعقل حاكم
بعنوان بغير العنوان الحسن او القبيح فهو بحسب موضوعين كقتل الكفار وقطع يد السارق
ونحو ذلك مما … ما ذكرنا انا نعلم ان الشارع قد جوز ارتكاب الضرر الدنيوي
في صورة العلم في موارد عديدة كالجهاد والتمكين من القتل عند اظهار كلمة الكفر لمن يعتقد
بثباته في الدين وامثال ذلك فكيف بالضرر المظنون والمشكوك فلا ضير في حكم العقل
بوجوب دفع الضرر من حيث هو وحكم الشرع في موارد خاصة لعدم وجوبه لمصالح
في ارتكاب الضرر … عند الشك في الضرر لا يحكمون بسقوط التكليف الا عن …
قليلة الشبهة … نظرا الى عنوان الخوف في بعض الادلة ولا دخل له بما
نحن بصدده اذ على تقدير كون الخوف عنوانا على حدة في الادلة الشرعية فعنده الشك
وجوبه قطعي والحكم لا يناط ابدا بالشك عندهم والحاصل فلا مانع في العقل ان يحكم الشارع
الحكيم بعدم لزوم الاجتناب عن الضرر الدنيوي … نظرا الى عموم
… المصالح … الافعال وبعد ما عرفت من قيام الاجماع على عدم لزوم
الاجتناب عن الضرر … لا مناص من الحكم بالبراءة
فيه غاية الامر عدم تمامية دليل العقل في الشبهة الموضوعية ولا ضير فيه بعد كفاية غيره
عن المطلق ولا يلزم الانفكاك بين حكمي العقل والشرع نظرا الى اختلاف العنوانين في
الحكمين ولا يلزم من جواز تبدل العنوانين عدم استقلال العقل بحكمه قبل العلم بالحوق
العنوان الاخر كما في الاصول الدينية ولا يكون الحكم بوجوب المقدمة قبل الشرع حكما ظاهريا

من العقل لما عرفت من ان الاحتمال دليل على عدم تحققه ولا تعقل في الاحكام العقلية كونها
ظاهرية وهذا كله ظاهر لا ستر عليه فان قلت قد تقدم في مباحث الظن حجيته في
الضرر ان كان من الموضوعات ومغايرة ما ثبت في المقام هو الضرر المشكوك نظرا
الى قيام الاجماع عليه ولا خفاء في ان الظن بالوجوب يلازم الظن بالضرر الغير الاخروي
مما يرجع الى العقاب فاللازم من جميع ذلك حجية مطلق الظن وهذا هدم لما تقرر
في محله من عدم حجيته الا بواسطة الضرر المحتمل مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد
قلت لا نسلم حجية الظن في الموضوعات التي لا ترجع الى امر شرعي كلا يجري فيها دليل
الانسداد فان المناط في حجيته على ما قررناه في محله هو جريان الانسداد في نفس الموضوع
وقاعدة الاستلزام وان … زيادة توضيح لكن الاعراض عنه انسب فراجع مباحث
الظن فتدبر اصل في الشبهة الموضوعية التكليفية فيما دار الامر بين الحرام و
الواجب … الكلام فيه كالكلام في الشبهة الحكمية من عدم الالتزام بشيء منهما او تخيير
البراءة فيه اصعب ما فرضناه كون الواقع مجهولا وعدم دليل على انقلاب التكليف التعييني
الى التكليف التخييري على ان الالتزام في المقام اوضح اذ من طرح الحكمين بمعنى عدم
الالتزام بها في الشبهة الموضوعية لا يلزم عدم الالتزام بالحكم الالهي الكلي اذ الشك في
تعلق ذلك الحكم على المكلف بواسطة الشك في اندراج الموضوع في موضوع الحكم فعدم
الالتزام بتعلق الحكم غير الالتزام بالحكم الكلي كما لا يخفى ثم انهم قد اوردوا على المقام
امثلة منها ما لو نذر شرب انا معلوم … ثم اشتبه بالخمر لعارض كالظلمة او نذر
شرب المشتبه بالخمر ابتداء فان الموضوع المردد بين الخل والخمر في الصورتين يحتمل ان
يكون حراما لاحتمال الخمرية فيه فهو اما واجب واما حرام ومنها ما لو نذر وطي زوجته

ثم اشتبهت

ثم اشتبهت بغيرها لعارض او نذر وطي المشتبهة بالاجنبية ابتداء فان الوطي بالنسبة
الى الموضوع المشتبه في الصورتين اما واجب واما حرام بالنظر الى النذر ووطي
الاجنبية ومثل النذر ما لو اشتبهت في … بعض الاشهر كما لا يخفى ومنها
لو نذر ان يتصدق بمال مخصوص ثم اشتبه بمال الغير او تعلق نذره بالمشتبه ابتداء
فان التصدق بالعين المعهودة اما ان يكون واجبا للنذر او حراما لكونها ملك غيره
والحق ان شيئا منها ليس بوارد على ما نحن فيه بعدما عرفت فيما سبق من ان الكلام
فيما اذا لم يكن احد الشكين مسببا عن الاخر كان يكونا مستندين الى علة ثالثة وان
فيما اذا لم يكن هناك اصل موضوعي يرتفع موضوع الحكم وتوضيح ذلك ان
الاول منها يرتفع الاشكال فيه تارة بجريان اصل موضوعي فيه كما اذا اشتبه
المنذور بغيره لاصالة عدم تعلق النذر به فيجري البراءة عن الاشكال واخرى
بجريان اصل البراءة في الشك السببي فيرتفع الشك في المسبب كما اذا تعلق النذر
بالمشتبه فان الشك في وجوب الشرب مسبب عن الشك في حرمته وبعد جريان البراءة فلا
اشكال في وجوب الشرب من دون احتمال الحرمة واما الثاني فيرتفع الاشكال فيه تارة
بجريان الاصل في الموضوع كما اذا تعلق النذر بالمشتبه فان اصالة عدم الزوجية محكمة
فيرتفع الشك في وجوب الوطي واخرى بجريان اصل موضوعي اخر كما اذا اشتبه المنذور
وطيها لاصالة عدم تعلق النذر بها حيث ان الاصل ايضا عدم الزوجية فيحرم وطيها من
غير اشكال واما الثالث ففيما اذا اشتبه الموضوع فالاصل عدم تعلق النذر به كما ان
الاصل عدم الملكية فيحرم التصدق به وفيما اذا تعلق النذر بالمشتبه فاصالة عدم الملكية محكمة
نعم جريانها لا محل للنذر فيه ذلك ظاهر لا ستر عليه ثم ان المدرك في اصالة عدم

يمكن ان يكون امورًا الاول اصالة عدم المالية عند الاشتباه فيحرم التصرف فيه لكنه ليس على ما ينبغي لان الحرمة في عنوان الادلة الشرعية لا يترتب على عدم الملك فانها من اثار ملك الغير فيتوقف الترتب الى ثبوت ملك الغير بالاصل للحيلولة فيه ومعها لا نعول عليه لانه اصل مثبت على انه معارض باصالة عدم ملك الغير فيجري اصالة الاباحة فيها مع ان طريقة الاصحاب تنافي ذلك الثاني اصالة عدم الملكية نظرًا الى اصالة عدم ما يفيد الملك من الاسباب الشرعية كالصلح والهبة والبيع ونحوها بناء على ان الاستقراء في الشرعيات يعطي انحصار الملك في الاسباب وفيه ان الاستقراء هذا وان كان حقا الا ان مفاده لا يزيد على حصر الملك في اسباب خاصة واصالة عدم تلك الاسباب لا يقضي بالحرمة بل يقضي بعدم حصول الملك والحرمة على ما عرفت من اثار ملك الغير لا من اثار عدم الملكية كما لا يخفى الثالث اصالة بقاء الحرمة الثابتة ولو في زمان ما في بعض الاقسام وتوضيح ذلك ان الملك المشتبه المردد بين ان يكون ملكا للشاك ولغيره لا يخلو من وجوه احدها ان يكون مسبوقا بالاباحة الاصلية الذاتية كالمباحات الشرعية وكان الشك في ان سبب الملك وهي الحيازة هل حصلت له او لغيره ثانيها ان يكون مسبوقا بملك الغير مع الشك في انتقاله اليه من غير احتمال انتقاله الى الغير وثالثها ان تكون مسبوقا بملك الغير مع الشك في انتقاله اليه مع احتمال انتقاله الى غيره ايضا لا شك في اباحة الاول لاستصحابها وعدم الثاني ايضا لاستصحاب ملك الغير ولاصالة عدم خروجه عن سلطانه كما انه لا ريب في حرمة الثالث نظرا الى استصحاب ملك الغير فان قلت ان ملك الغير قد انقطع ان اريد به ملك من يحتمل انتقاله منه اليه وغير معلوم ان اريد به ملك من يحتمل انتقاله منه اليه وهل هذا الا مثل استصحاب

الضاحك

الضاحك بعد العلم بتبدل الافراد فان الضاحك الموجود اليقيني في ضمن زيد قد ارتفع قطعا وفي ضمن عمرو حيث لم يعلم ثبوته فلا نعول على مثل هذا الاستصحاب قلت ان تبدل الافراد لا يقضي بانتفاء الجنس الكلي فان ملك الغير على سبيل الكلية والجنسية معلوم الثبوت ووجوده لا يتم بحكم سبقه حتى يعلم انتفاء الجنس وانتفاء الفرد لا دخل له فيه الا ترى ان انتفاء الفرد الشديد من السواد لا يخل في استصحاب مطلق السواد حتى ولو في فرد اخر وحديث الضاحك ايضا غير مسلم فيما لو كان الشك في وجود مطلق الضاحك نعم لو كان الشك في الضاحك الخاص الموجود في ضمن زيد بخصوصه لا يعقل استصحابه في ضمن عمرو فان نسبة الجنس الى جميع افراده المندرجة تحته سواء وانتفاء الخاص لا يدل على انتفاء العام بخلاف ما اذا كان الكلام في خصوصيات الافراد الرابع قولهم لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه فان الحلية في الحديث موقوفة على طيب النفس ورضا الباطني والاصل عدم حصول طيب النفس ويؤيد ذلك ما ذكروه في كتاب اللقطة من ان من وجد في بيته ما لا يعلم كثرة ورود الناس في بيته يحكم بكونه لقطة ويترتب عليها اثارها من الاعلام ونحوه كما يؤيد ذلك ايضا ما ورد في بعض الاخبار من ان المال الموجود في الصندوق المشترك لا يجوز التصرف فيه عند الاشتباه ثم انه لا يخفى انه ليس الكلام في الاموال التي لا يعلم سبق اليد عليه فان فيها بتمامه نقول باستصحاب الاباحة الذاتية كما عرفت بل المقصود اثبات الاباحة العرضية المسببة عن الاسباب الشرعية وعدمها وهذا نظير قولنا في بعض مباحث المفاهيم من ان المنفي حكم المسكوت عنه من المفهوم لو كان موافقا للاصالة الاباحة مما لا حاجة فيه الى حصول الاباحة بعد التعليق من ان الاباحة المستفادة من المفهوم تغاير الاباحة المطلقة لاستنادها الى التعليق فهي اباحة سببية وتلك اباحة ذاتية فمتى انتفاء

فمتى انتفاء الشرط يحكم بانتفاء الاباحة العرضية لا الاباحة الذاتية وفي ذلك ظاهر لمن تدبر اصل قد عرفت فيما سبق ان الشك تارة في التكليف واخرى من الموضوع والحكمية باقسامها مستوفى وقد مر تفصيل الكلام فيها واخرى في المكلف به وهي تارة في الموضوع واخرى في الحكم اما الاخير فستطلع ان شاء الله العزيز على تفاصيل اقسامه واحكامه عما قريب واما الاول فتارة فيما دار الامر بين الواجب وغير الحرام واخرى فيما دار بين الحرام وغير الواجب ومرة فيما دار الامر بين الحرام والواجب سواء كان الامر في الموضوع دائرا بين الاقل والاكثر ام لا والكلام في هذا الاصل معقود لبيان حكم الشبهة الموضوعية عند الشك في المكلف به فيما دار الامر بين الواجب وغير الحرام ويتبعه الكلام فيما دار بين الاقل والاكثر سواء كانا استقلاليين او لا ومثال ذلك ما لو اشتبهت القبلة فان الحكم وهو وجوب الصلوة على جهة القبلة واستقبالها من الشروط العلمية بمعنى عدم العلم لا يكون الاستقبال واجبا كما في المتحير فان التخيير بين الجهات صريح ليس تخييرا شرعيا فالاولى التمثيل بالصلوة الفائتة من الصلوات الخمس عند اشتباهها فان التكليف الوجوبي معلوم والشك انما في المكلف به وفي تعيين الواجب منها لا يقال ان الامر دائر بين المحذورين في المقام لاحتمال التشريع وهو اتيان الصلوة لا على جهة القبلة الواقعية لانا نقول ليس الكلام في الحرمة التشريعية اذ بعد حكم العقل بلزوم الاحتياط يرتفع موضوعه بل في الحرمة الشرعية ولا احتمال لها في امثال المقام كما لا يخفى ثم هيهنا مقامات احدها ان بعد اشتباه موضوع الحكم هل يجوز المخالفة القطعية بطرح جميع المحتملات اولا وثانيها ان بعد القول بعدم جواز المخالفة القطعية فهل اللازم تحصيل الموافقة القطعية او يكفي الموافقة الاحتمالية ففي المقام الاول لو قلنا بجواز المخالفة يجوز ترك الصلوة في

جميع الجهات

في جميع الجهات وفي المقام الثاني لو قلنا بوجوب تحصيل الموافقة القطعية لا بد من الاتيان بجميع المحتملات تحصيلا للواقع ولو قلنا بعدم وجوبه وكفاية الموافقة الاحتمالية يكفي الصلوة في جهة واحدة اما الكلام في المقام الاول فالظاهر انه لم يذهب وهم الى جواز المخالفة القطعية بل الكل مطبقون على تحصيل الموافقة ولو احتمالا واما المقام الثاني ففيه خلاف فيظهر من بعض الاواخر في نظير المقام عدم وجوب الموافقة القطعية وتبعهم في ذلك المحقق القمي ره في المقام والمنصور هو وجوب الاحتياط وتحصيل الموافقة لنا على ما مر ان البرهان من المعلوم عندنا تعلق الوجوب الواقعي بالصلوة على القبلة الواقعية وكلما علمنا تعلق الوجوب الواقعي على موضوع واقعي يجب الاتيان به وامتثال امره فيجب بالصلوة على القبلة الواقعية فالمانع ان عطف عنان كلامه الى منع الصغرى بعدم تسليم ترتب الوجوب على الصلوة على القبلة الواقعية نظرا الى عدم تعلق الاحكام بالواقع سواء كانت مدلولة للالفاظ بعدم وضعها للمعاني الواقعية او مدلولة للاجماع لان المتيقن من معاقد الاجماع هو ما كان الحكم معلوما فالحاكم بينيا وبينه هو وجوب تعلق الادلة الشرعية لفظا ولبا بالرجوع اليها فان من الضروري بحيث لا ينكره الا المكابر تعلق الاحكام بالواقع في الادلة الشرعية على ان ذلك لو تم لم يجب الموافقة الاحتمالية بل مقتضاه جواز المخالفة الواقعية لعدم ثبوت التكليف حينئذ لعدم العلم مع ان الخصم لا يسلم ذلك واستناده الى الاجماع على لزوم الاتيان بشيء من الامر المردد ما لا يسمن ولا يغني فان الاجماع على ما هو الظاهر لمن تدبر كلمات المجمعين انما هو نظره الى ثبوت الحكم في الواقع لا انه حكم اخر كيف ولو كان كذلك لكان التخيير واقعيا بين الاحتمالين كوجوب الخصال وعلى تقديره فليس من المخالفة للموافقة الاحتمالية في شيء بل هو الموافقة القطعية التفصيلية وذلك واضح

نعم ذلك

والظاهر ان الخصم ايضا ممن لا يشكو نلك ايضا وانما تعرضنا لدفعه تحقيقا للمقام وان استند في دفع الحجة المذكورة الى منع الكبرى نظرا الى عدم الدليل على وجوب الامتثال على الوجه المذكور لانه ان كان هو الشرع فالمفروض انتفائه وعلى تقديره فلا يجدي لان الكلام في وجوب الاحتياط والاتيان بالمحتملات نظرا الى دليل الواقع من غير حاجة الى دليل الاحتياط وان كان هو العقل من حيث ان بعد العلم بتعلق الوجوب الواقعي على الصلوة بالقبلة الواقعية ولا يكون هناك حالة منتظرة للاتيان بالفعل على الوجه المذكور فان اريد ان مجرد العلم بتعلق الوجوب علة تامة لحكم العقل بوجوب الاحتياط كما في صورة حصول العلم التفصيلي ففيه ما لا يخفى من تصريح الشرع بالعفو عن الاحتياط من غير محذور كما هو واقع ايضا فلا يصح قياسه بالعلم التفصيلي كما لا يخفى وان اريد انه مقتض للاحتياط ففيه انه لا يجدي لجواز تخلف المقتضي لاحتمال وجود المانع فالجواب عنه ان مطلق العلم بتعلق التكليف بالامر الواقعي مع امكان الامتثال علة تامة للاطاعة عقلا كما تشهد به صراحة الوجدان وهي على قسمين اما عقلية صرفة كما اذا لم يرد من الشارع ما يسقط بعض المحتملات فيجب الاتيان بها اطرا لتحصيل الامتثال وذلك ظاهر وحيث اما شرعية كما اذا دل الدليل الشرعي على سقوط بعض المحتملات فان الشرع على ان يجعل الطاهر هذا الامر على هذا الوجه ما يكون بدلا من الواقع كما اذا قامت البينة على تعيين القبلة الواقعية ولا ضير في ذلك وبالجملة كما ان قيام البينة العادلة على تعيين القبلة الواقعية يشخص موضوع الامر ويحصل الامتثال بالعمل على مؤداها من غير نكير فكذا حكم الشرع بالغاء بعض المحتملات لا يضر في الامتثال وحصول الاطاعة بالنسبة الى الامر الواقعي فان امتثاله حينئذ ظاهري حيث معاقبته بالعلم التفصيلي فان يجوز ترك الاطاعة

عقلية

عقلية وشرعية يناقض العلم الاجمالي بوجوب الاطاعة في الجملة على احد الوجهين كما انه يناقض ترك الامتثال التفصيلي عند حصول العلم التفصيلي كما لا يخفى على ان لنا ان نختار الشق الثاني واحتمال المانع مدفوع بالاصل ولا يعارضه اصالة البراءة المدعى ضد بتر وانه استند في منعها الى لزوم التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة مع العدلية على امتناعه تقريبا ان الوجوب الواقعي انما يترتب على الموضوع الواقعي فعلى العالم يلزم منه التكليف بالمجمل وانا قد بينا يلزم منه التكليف بالمجمل فلا يترتب على الموضوع الواقعي بل لا بد من حمله على موضوع لا يلزم منه المحذور المذكور وعلى تقدير تعلق الوجوب بالواقع فالامتثال عنه وجوبه انما يسلم فيما لم يلزم منه التكليف بالمجمل فالجواب عنه ان التكليف بالمجمل الذي اتفق العدلية على امتناعه هو ما لم يكن للمكلف منه وجه في الامتثال علم يكن طريق عقلي للاطاعة فيه وبعد ما عرفت من ان العقل بعد العلم بتعلق الوجوب على الموضوع الواقعي يستقل بالحكم على لزوم الاطاعة والامتثال فلا اجمال في التكليف ولا في المكلف به كما لا يخفى على ان الاجمال في المقام على تقديره انما هو في تعلق الحكم الشرعي بموضوعه لا في نفس التكليف الكلي ومتعلقه على ما هو ظاهر ومحل الكلام في المقام ان منع الصغرى المذكورة تارة بمنع المقتضي بمنع تعلق الوجوب الى الموضوع الواقعي وقد عرفت فساده واخرى بوجود المانع لاستلزام التكليف بالمجمل ومنع الكبرى ايضا تارة بمنع المقتضي لعدم الدليل على وجوب الامتثال واخرى بوجود المانع من استلزام المحذور المذكور وقد عرفت فساد الكل كما لا يخفى ويؤيد ما ذكرنا نحو الاخبار الامرة بتكرير الصلاة في ثلثة حيث ان المنساق منها لزوم تكرير ها لاداء للواقع المجهول ضمير كما يظهر من ملاحظة تعليل الامام عليه السلام من ان الفائتة ان كانت كذا

فكذا ومن ثم ترى هم حاكمين بلزوم اتيان ركعتين او ثلث ركعات فيما لو فاتت من المسافر صلوة واحدة فقط وذلك ظاهر بعد التدبر ودعوى عدم تنجز التكليف في حق المكلف الا في صورة العلم التفصيلي ممنوعة على مدعيها اذ من الظاهر مخالفته لطريقة الامتثال المأخوذة عن طريقة العقلاء في امتثال اوامر مواليهم اذ لا مانع منه بعد العلم بالتكليف والمكلف به اجمالا ولا يعد التارك الا مخالفا وذلك واضح في الغاية وقد يستدل في المقام بوجود المقتضي للامتثال وهو العلم بتعلق الامر الواقعي على الموضوع الواقعي وعدم المانع منه لامكان الامتثال والاحتياط وقد يعبر عنه في لسان البعض بقاعدة الاشتغال حيث ان الاشتغال اليقيني محتاج الى براءة يقينية وفي لسان اخرين بان تحصيل العلم بالامتثال واجب فلا يحصل الا بالاحتياط وقد يقرر بان في ترك الاحتياط احتمال الضرر العقابي فلا بد في دفعه من الاحتياط وقريب من ذلك دعوى استقرار بناء العقلاء على الامتثال فيما علم التكليف اجمالا والكل يرجع الى ما قلنا عبارة شتى ثم انه قد يتمسك في المقام باستصحاب الاشتغال عند الشك في الامتثال بعد اتيان الصلوة مثلا في جهة واحدة وقد عرفت فيما مر عدم استقامة هذا الكلام فان الاستصحاب ما لا يترتب عليه فائدة الا ان يكون مثبتا في وجه وهو ما لا يجري له في وجه امر ببيان ذلك ان من المعلوم عدم ملاحظة الحالة السابقة في قاعدة الاشتغال فان المناط فيها هو حكم العقل بلزوم تحصيل البراءة عند الشك فيها فمع ملاحظة حكم العقل بوجوب التفريغ لا شك في اللاحق حتى يحتاج الى استصحاب الاشتغال ومع قطع النظر عن حكم العقل بلزوم الاحتياط ووجوب تفريغ الذمة فان كان الشك باقيا الا ان الحكم بوجوب اتيان الصلوة في الجهة الباقية او الجهات الباقية مما لا يترتب على بقاء الاشتغال

استصحابه

واستصحابه اذ الاشتغال الاستصحابي لا يزيد على الاشتغال الواقعي كما ان الاشتغال الواقعي لا يقتضي بالاحتياط فكذلك ما هو منزل منزلته كما لا يخفى اللهم الا ان يكون استصحاب بقاء الاشتغال مثبتا لكون القبلة هي الجهة الباقية او احدى الجهات الباقية ولا نقول به على ما هو عند التحقيق وينبغي التنبيه على امور الاول انه بعد ما عرفت من لزوم الاحتياط بالجمع بين المحتملات فلو اتى المكلف بواحد منها ولكن صادف الواقع فهل هو معاقب في ترك الاحتمالات الاخر اولا الحق الثاني بناء على ما هو التحقيق من ان الحكم بوجوب الاحتياط في المقام عقلي لا شرعي والمقصد هو الوصول الى الواقع وهو حاصل فلا وجه للعقاب لا يقال ان ترك الاحتمال الاخر وان لم يكن محرما من حيث ادراك الواقع وحصول المقصد الا ان عنوان التجري شامل له فيحرم من باب التجري في اوامره وعدم الانقياد له لانا نقول ان التجري على ما هو التحقيق في محله صورة اعلاها فيما لو علم بالمخالفة وادونها ما لو احتمل المخالفة لكن مع عدم المبالاة بها واما فيما لو احتمل المخالفة فيرتكب الفعل على امل ان لا يكون مخالفة فلا نسلم كون الفعل المذكور تجريا ولو سلمنا الصغرى فلا نسلم الكبرى اذ لا دليل على حرمة التجري ولو في هذا الفرد حرام والعقل لا يستقل بحكمه على حرمة التجري كما لا يخفى واما على ما يراه البعض من لزوم الاحتياط بواسطة الادلة الشرعية كالاستصحاب بعد دليل الاحتياط فيحتمل العقاب وان صادف الواقع نظرا الى ان الشرع قد جعل في مرحلة الظاهر للشاك طريقا الى الواقع فمصادفة الواقع لا يجدي في صدق المخالفة بالنسبة الى الطريق المجعول الشرعي فان قوله لا تنقض نهي عن النقض اليقين بالشك في الصورة المذكورة لم يمتثل المكلف هذا النهي ولا ينافيه عدم تعدد العقاب فيما لو خالف الواقع اذ لا تعدد هناك الا مخالفة واحدة للواقع وهذا الكلام جار في جميع الطرق الظاهرية التي اخذها تركنا لو تعبدنا بتركها لافادة ما سلكه الله

للحكم

انه تعبد في اجمال فتم الثاني لا اشكال في عدم لزوم قصد اتيان الجميع عند الاتيان بواحد
من المحتملات المرددة بين امرين واجبا توصليا في الاجزاء اسقاط الامر وارتفاع التكليف
لعدم اشتراطه بقصد القربة بل فلا بقصد الفعل ولهذا يكتفي بالوصول اضطرارا كما
الثواب والاطاعة فلا يحصل في التوصليات ايضا الا بعد القصد والارادة مضافا
الى قصد الامتثال ايضا على وجه يكون الداعي للفعل هو الامر ويحصل الامتثال واما
في التعبديات كما في المثال المذكور من الصلوة الفائتة فلا بد من قصد الاتيان
بالجميع عند اتيان كل واحد من المحتملات على وجه لو لم يقصد ذلك لم يكن ممتثلا والسر
في ذلك ما تقرر فيما تقدم من مباحث المقدمة من ان وجوبها انما هو بواسطة عنوان
المقدمية ولا يحصل عنوانها الا بعد ارادة التوصل بها الى ذيها وان لم يكن موصلة كما
نبه عليه بعض الاجلة فلو توضأ احد من غير قصد الى غاية معينة عنده لم يكن متطهرا
كما اذا امر المولى باكرام زيد تعبدا فان من الظاهر عدم سقوط الامر فيها لو قصد الاهانة
اليه او غيرها من الافعال ولكن صادف اكرامه فلا بد في حصول الامتثال من قصد عنوانه
وارادة نفسه وذلك ظاهر فعلى هذا لو لم يكن المكلف حال الاتيان باحد المحتملات
قاصدا للاتيان بغيره منها لم يكن قاصدا لعنوان المقدمية ولا يصدق على فعله الامتثال
كما لا يخفى فيبقى الاشتغال بحاله وبعبارة اخرى العلة الغائية في الفعل والعمل لا بد ان
يكون مجزوما بها وحيث ان المفروض ان الداعي في التعبديات هو حصول الامر وتحصيل
الامتثال فلا بد ان يكون كل من الاحتمالات مقرونا بالنية والقصد على وجه لو كان
هو الواقع لكان مقرونا بالنية وقصد الامتثال فيؤثر اثره ويحصل الموافقة والاطاعة والا
على ما هو المعتبر فيه والقصد على هذا الوجه لا يحصل الا بعد اتيان كل من المحتملات

فنعم ما

لا يقال فعلى ما ذكرت يلزم انسداد باب الاحتياط في الشكوك البدوية غير مسبوقة بالعلم
الاجمالي لعدم الجزم بالامر الداعي للفعل مع انه خلاف ما استقر عليه طريقتهم مضافا
الى الوجدان الحاكم بخلافه لانا نقول الامتثال له مراتب فتارة يعلم بوجود الامر تفصيلا
في موضوع معين كما فلا بد من قصد الامر تفصيلا تحصيلا للامتثال واخرى يعلم
بالامر اجمالا فلا بد من قصد الامتثال اجمالا ومرة الامر مشكوك من اصله فالداعي في
الفعل هو رجاء الوصول الى الواقع وهو محرز فالعلة الغائية الباعثة لتحرك العضلات
حتى يصير الفعل لا بد وان يكون امرا محرزا وما به فلو كان في فعل الداعي اليه هو الامر
مناص من اتيانه على الوجه المقرر ان علما تفصيلا وان اجمالا فكذلك وبالجملة فالذي يدور
عليه رحى الاطاعة قصد الامر على وجه يكون الداعي في صدور الفعل هو الامر ومع عدم
القصد باتيان الباقي من المحتملات لا يعد ذلك اطاعة وامتثالا لعدم تحقق القصد
بالامر كما هو ظاهر لا ستره عليه الثالث ان بعد ما عرفت من لزوم الاحتياط في المقام
والحكم بلزوم اتيان الصلوة في اربع جهات فهل اللازم اتيان احتمالات الظهر بتمامها
قبل احتمالات العصر فيما لو كان القبلة مشتبهة فيها او يجوز التداخل بمعنى اتيان كل احتمال
الظهر في جهة ثم ذلك بعد ذلك باتيان ما يحتمل ان يكون عصرا منها وهكذا في كل جهة
واما التداخل لا على الوجه المذكور فلا خفاء في فساده وجوه ثالثها التفصيل بين وقوع
احتمالات العصر في الوقت المختص بالظهر فلا بد من ملاحظة الترتيب وتقديم احتمالات الظهر
وبين وقوعها في الوقت المشترك فيجوز التداخل وتوضيح المقام انه قد يقال بلزوم
ملاحظة الترتيب مطلقا وتقديم احتمالات الظهر بوجوه منها اصالة الترتيب الظهر في الذمة
وعدم تفريغها منه وفيه انه غير مجد لان عدم جواز الدخول في احتمالات العصر لا يترتب

على اشتغال الذمة بالظهر الواقعي وانما الممنوع منه هو الاتيان بالعصر الواقعي لا بما يحتمل
ان يكون عصرا ومنها اصالة عدم مشروعية الدخول في العصر واحتمالاته وفيه ايضا
انه غير مجد بالنسبة الى العصر الواقعي اذ الكلام في محتملاته وان اريد عدم مشروعية
الدخول في محتملاته فالاطلاقات الادلة الامرة بالعصر واردة عليها كما لا يخفى قلت وللتامل
فيه وفيما قبله مجال واسع ومنها ان المقرر في محله ان عدم امكان الامتثال التفصيلي
في جهة لا يقتضي بعدم اعتباره فيما يمكن احرازه تفصيلا كما فيما نحن فيه فان الاتيان بالصلوة
على القبلة الواقعية عند الاشتباه تفصيلا غير ممكن وملاحظة الترتيب بين الظهر
والعصر مما يمكن احرازه تفصيلا فالميسور لا يسقط بالمعسور فلا مناص من تقديم محتملات
الظهر على محتملات العصر تحصيلا للامتثال التفصيلي فيما يمكن وذلك ظاهر الا انه يمكن ان
يقال ان الامتثال التفصيلي في الترتيب ايضا حاصل في التداخل كما لا يخفى وقد يقال بعدم لحاظ
الترتيب نظرا الى حصول الامتثال الواقعي وهو حاصل تفصيلا من غير اجمال ولعل
ملاحظة الترتيب في محتملاته فيما لم يدل دليل عليه والاصل عدمه وقد يقال بالتفصيل
بين ما وقع محتملات العصر في الوقت الخاص بالظهر بناء على ان مجموع الوقت في حق المشتبه
الجاهل هو مقدار ما يسع من المحتملات جميعا كما ان الوقت الخاص بالظهر في حق العالم
هو مقدار ما يسع اربع ركعات وفي حق المسافر ركعتان او على ان الوقت هو مقدار
الصلوة بالقبلة الواقعية من المحتملات فلا يجوز الاتيان بمحتملات العصر لعدم دخول وقتها
في وقت مشترك بل في وقت خاص بالظهر اما فيما لو كان تمام الوقت مختصا بالظهر
واما فيما لو كان الوقت الذي يقع فيه الصلوة بالقبلة الواقعية مختصا بالظهر من بين
المحتملات فلانه لا يعلم وقوع العصر في الوقت المختص بالظهر او في وقت مشترك وبين ما

ووقع

وقع احتمالات العصر في الوقت المشترك فيجوز لعدم المانع من الاتيان على ما عرفت الا ان
يقال ان اختصاص الوقت بالظهر في هذا المقام لا يمنع عن جواز الاتيان بمحتملات العصر و
انما يمنع عن الاتيان بالعصر الواقعي في وقت خاص بالظهر الواقعي وبالجملة فاحتمال التداخل
مطلقا قوي في النظر فتدبر الرابع ان بعد ما عرفت من لزوم الاحتياط في المقام فلو
امتنع الاتيان بجميع الجهات من تمام المحتملات شرعا او عقلا فهل يجب الاحتياط في الجهات
الممكنة او يسقط الشبهة تكليفية فلا يجب بل يؤخذ بالبراءة وتحقيق المقام يقتضي بسطا
في الكلام فنقول اما ان يكون المانع عقليا كان يكون المكلف غير قادر على الاتيان بالجميع او
يكون المانع شرعيا وعلى التقديرين اما ان يكون المانع يمنع عن الاتيان بجهة خاصة معينة
او من جهة لا بعينها مرددة بين الكل وعلى التقادير اما ان يكون الامتناع طاريا بعد ان
كان الاتيان ممكنا في الجميع او يمنع الاحتياط الكلي من اول الامر فهذه صور ثمانية وحيث
ان لا عبرة عندنا بالاستصحاب في امثال المقام اما المنع في موضوعه او عدم جريانه كما
في الاحكام العقلية فلا فرق بين ان يكون الامتناع طاريا او ثابتا من اول الامر لظهور
ان التقسيم المذكور انما يثمر من حيث استصحاب الوجوب السابق على طريان الامتناع فيسقط
التقسيم الاخير فيبقى الصور اربعة مثال ذلك اجمالا الصلوة بالقبلة الواقعية بعد اشتباهها
فان مقتضى الاحتياط الاتيان بكل من المحتملات هو الصلوة على كل نقطة من الدائرة التي يكون
يكون المكلف مركزها الا انه لا يمكن الاحتياط على الوجه المذكور عقلا ثم شرعا باسقاط
الشارع بعض المحتملات والاختصار بالجهات في الاربع وقد بنا فتسح في المثال المذكور باحتمال
يكون القبلة للجاهل الشاك ما بين المغرب والمشرق مطلقا على وجه في اي جهة منه وقعت صحت
لو فرع الصلوة على القبلة الواقعية فلا اسقاط ولذا جوز بعضهم الصلوة في جهات ثلاث على

اصلاع ثلث مفروض عند فانه على كل وجه اتفق لا يخلو من ان يكون احد اضلاعه
في طرف من بين المغرب والمشرق كما لا يخفى فتقع الصلوة على القبلة الواقعية من غير
اسقاط البعض الا في جميع المحتملات وقد يمثل بالاحتياط الكلي في القصر عند انسداد
باب العلم وفيه ايضا تامل وقد يمثل بالصلوة العاشرة المشتبهة بالجنس فان الشارع
قد اسقط بعض المحتملات وكيف كان فلو كان المانع عقليا وكان الممنوع منه فردا
بعينها كما اذا امر المولى باكرام زيد المردد في اشخاص معلومة لا يمكن عقلا اكرام واحد
معلوم منهم فالظ ان الحكم هو البرائة لرجوع الشك ح الى الشك في التكليف فان بعد
اسقاط واحد منهم يحتمل ان يكون هو الواقع فلا تكليف لعدم القدرة عليه ويحتمل ان
يكون هو غيره فيبقى التكليف بحاله فبالحقيقة الشك انما هو في اصل التكليف وقد عرفت
فيما تقدم حكومة البرائة في مقام الشك في التكليف سواء كانت الشبهة بدوية او ناشئة عن العلم
او الحجة الجهلية كما فيما نحن فيه وذلك ظ ولو كان المانع عقليا لكن في فرد لا بعينها فلا
تكليف فيه ايضا اذ لا دليل على الاحتياط ولزوم الاتيان بجميع المحتملات سوى دليل الواقع
والعلم بتعلق التكليف الحقيقي الواقعي على الموضوع الواقعي ولذلك قلنا برجوع سائر
الادلة من لزوم دفع الضرر ووجوب مقدمة الواجب وقاعدة الاشتغال ونحوها
اليه ويمتنع تعلق الخطاب والتكليف بالمكلف في الواقع فيما لا يمكن للمكلف قصد الفعل
على العنوان الذي قد امر به فان من شروط التكليف تمكن المكلف من قصد الامتثال
اداء عنوان المأمور به على وجه يستند الى اختياره من حيث انه مأمور به وفيما لو كان
الممتنع جهة لا بعينها لا يمكن قصد عنوان الفعل والامتثال به لعدم العلم به لا تفصيلا
ولا اجمالا اما الاول فظ واما الثاني فلان الواقع فيما لو اشتبه بعدة افراد امتنع فرد
منها لا بعينها

منها لا بعينها لا يعلم المكلف بوقوعه في بعض ومداينه الاختلاف احتمال انه فرد بحثنا الافراد
التي لا يقع فيها الواقع واخرى بحثنا فيما يقع فيها فالواقع لو حصل فيما انما الضرب من
الاتفاق فيكون خارجا عن تحت القدرة فلا يكون متعلقا للامر فانه على ما تقرر نقلا
تبعية الاحكام الحسن والقبح وهما من صفات العناوين اللاحقة لذات الافعال الاختيارية
والفعل بعنوان انه المأمور به لا يصير اختياريا الا بعد العلم به وقصده اما تفصيلا او
اجمالا وحيث لا علم فلا اختيار فلا تكليف وذلك ظاهر ولذلك قد حكموا بعدم بطلان
الصوم فيما لو اكل الصائم ناسيا مع كون الاكل محتملا عامدا فيه وقاصدا له فان
وقوع ذات الفعل ولو بعنوان غير ما هو المعتبر في عنوان الحكم لا يكفي في صدق العنوان
الذي هو المناط في ثبوت الحكم فالاكل بعنوان انه مفطر لو وقع من المكلف بان يعلم به
وقصده مبطل للصوم وموجب للقضاء مثلا بخلاف سائر وجوه الاكل وذلك ظاهر و
الحاصل ان التكليف في الصورة المفروضة منفي لانتفاء شرطه وهو تمكن المكلف من الامتثال
وليس هذا من اصل البرائة في شيء فان اصالة البرائة تنفي تنجز التكليف مع امكان
اصل التكليف في الواقع شأنا كما في الصورة الاولى بخلاف المقام فان قضية عدم امكان
الامتثال عدم التكليف في الواقع كما في غير البالغ والعاجز فان قلت لا فرق بين الصورتين
في عدم امكان قصد الامتثال للمكلف كما عرفت في وجه الاستدلال بالبرائة فان التكلف
الانطباق على ما استدل البعض مما لا وجه له الا من حيث عدم امكان قصد الامتثال للمكلف
فعلى هذا فلا بد اما من القول بان الصورة الاولى ايضا مما يمكن التكليف لاشتراطه بامكان
قصد الامتثال بل هي في مطلق موارد البرائة واما القول بجريان البرائة في الصورة
المفروضة ايضا فلا وجه لتغيير الاسلوب في الاستدلال قلت فرق ظاهر بين المقامين

وبين المورد بن فان الشك في الاول انما هو في التكليف بعد امكان توجيه الخطاب ولو
شأنا اذ لم يمكن الفرد الممتنع هو الواقع فان العلم وان كان من شروط التكليف الا انه
لعدمه لا يتغير عنوان التكليف لما تقرر من ان العلم والجهل ليسا من الوجوه المغيرة للاحكام
بخلاف سائر شرائط التكليف كالعجز والقدرة والبلوغ والصباوة فان الموضوع
فيهما مختلف كما لا يخفى وفي الثاني يمتنع تعلق التكليف الواقعي لامتناع شرطه وهو القصد
الى الفعل المأمور به على وجه يكون الداعي هو الامر وهذا وان كان موجودا في الاول
ايضا الا انه انما امتنع بواسطة الجهل بالتكليف وفي المقام امتنع التكليف لامتناع القصد
فعدم امكان القصد في الاول متفرع على عدم العلم بالتكليف وعدم التكليف في الثاني
متفرع على امتناع القصد والفرق ظاهر بين المقامين ومحصل الفرق ان الصورة الاولى
مع عدم العلم بوجوبه للمكلف في مقدمة انه يصح التكليف على تقدير وجوده فيها
شأنا الا ان عدم العلم به عذر في مقام الظاهر والصورة الثانية مع العلم بوجوده للمكلف
في الجملة الا انه في احدها غير مقدور للمكلف لا يصح التكليف لتردده بين الواقع وعدمه
فالجهات الممكنة لا يعلم بامكانها ومقدوريتها الا بعد وقوعها وصدورها منه فهي في
الوقوع لو حصل الواقع فلم يكن المكلف مختارا في صدوره مريدا عنوان الفعل حال العمل
فتدبر في المقام كي لا يشتبه عليك المرام هذا وقد يقال ان التكليف الواقعي المتعلق
بالموضوع الواقعي وان امتنع تعلقه بالمكلف في حال عدم العلم بعدية المكلف به الا انه يمكن
استفادة مطلوبية الفعل ومحبوبيته في نفسه وان لم يكن الطلب متعلقا به من وجوه خارجة
كقوله الميسور لا يسقط بالمعسور وامثال ذلك من الامور التي يمكن استفادة امثال ذلك
منه كما لا يخفى على المتدرب في فنون الاستنباطات من وجوه الادلة وقد يقال ايضا ان
دليل

ان دليل الواقع وان كان لا يمكن تعلقه في هذه الحالة الا انه ليس الا من جهة قصور في — بالفعل
الطلب بحيث لا يصح تعلقه بمطلوب غير معلوم والا فالفعل يشتمل على صفة المحبوبية وان
لم يكن طلب ولذلك ترى انهم يحكمون باستحباب صلوة الظهر بخصوصه مثلا على الصبي حيث
ان الامر به يكشف عن وجود المصلحة الكامنة في الطبيعة المطلقة على ما هو الموضوع له
اللفظ في المادة الا ان الطلب من الصبي مما يمنع منه المانع ولو شرعا ولا فرق في ذلك
بين ان يكون المانع من تعلق الطلب شرعيا كما في الصبي او عقليا كما فيما نحن بصدده وهذا
طريق واسع في استنباط المطالب من الالفاظ الدالة على الطلب وان قصر الطلب عن تمام
المقصد كما نبهنا عليه في عدة مقامات وستطلع فيما سيأتي انشاء الله على نظير المقام وهذا
كله فيما اذا كان المانع من الاتيان بجميع الافراد عقليا فيتميز من المنع عن جهة معينة او غيرها
واما فيما لو كان المانع شرعيا سواء كان الممنوع منه فردا معلوما معينا او غير معين فيقع على
وجوه فتارة يكون حكم الشارع كاشفا عن ان الواقع في جهة غيره ولا اشكال فيه لكونه
دليلا اجتهاديا مشخصا لموضوع الامر في الجملة واخرى بحكم الشارع في الجهة الممنوعة مع انه
كان في غير الفرد المحرم العلم الاجمالي باقيا فلا حكم من لزوم امتثاله كما في غيره اقسام الموانع
العقلية وذلك مثل ان الشارع قد نهى عن القياس وحرم العمل به مع ان الاحتياط الكلي على
تقدير الانسداد قاض بالعمل بالمظنونات وسائر السلاسل مطلقا فان بعد المنع عن القياس
لا يرتفع العلم الاجمالي من بين سائر السلاسل مظنونا ومشكوكا وموهوما فيجب الاحتياط
لوجود المقتضي وعدم المانع وان لم يكن في الجهات الباقية والمحتملات الغير الممنوع منها علم
اجمالي على وجه يتردد التكليف بين ان يكون متعلقا في الواقع بالفرد المحرم او بغيره فهو
كالمانع العقلي على قسميه وكلام فيه وانما الكلام فيما اذا اسقط الشارع بعض المحتملات المصلحة

في نفس الاسقاط على وجه يحتمل ان يكون الواقع فيما اسقط معينا او يجد ترك البعض
ولو بسبب الاحتياط مع عدم العلم الاجمالي في المحتملات الباقية في الصورتين فيحتمل ان
يكون كالمانع العقلي الا ان التحقيق خلافه نظرا الى ان الشرع انما جعل امتثال الواقع
فيه كما في جميع الطرق الظنية اجتهادية او تعبدية فكان الشرع اكتفى عن الواقع فيما لم يصادفه
المكلف بالافراد الباقية وبالاطاعة فيها غالبا في مقام جعلي كالتعبد لكن لا على ان
يكون المصلحة فيه في قبال مصلحة الواقع ولا على وجه التقييد كما توهم البعض بل على وجه
يكون جعل الطريق من متممات مصلحة الواقع فهو لطف آخر منه تعالى وبالجملة فلا اشكال في
ان الواجب على هذا التقدير الاتيان بالجهات الباقية والافراد المحتملة وانما الاشكال
في كيفية جعل الباقي بدلا عن الواقع مع امكان تحصيل الواقع وهذا اشكال سار في
غير المقام من الطرق المجعولة في مقام الظن كالبينة والاستصحاب والبينة فان مع امكان
الرجوع الى فتوى المجتهد واخذها منه يصح الاخذ عن العادل ومع امكان الطهارة
الواقعية يصح الاكتفاء بالطهارة الاستصحابية ولقد نبهنا على بعض فيما تقدم في مباحث الظن
في دفع مقالة المانع من التعبد بخبر الواحد فعليك بالتامل التام كي تهتدي بالمرام فانه من
مزال الاقدام والفرق بين ما كان المانع عقليا وبين ما كان شرعيا ظاهر لعدم حكومة
العقل بجعل الباقي بدلا بخلاف الشرع فان المستفاد من وجوب الواقع لدليله وحكم الشرع ب
سقوط البعض مع تنجز التكليف المستفاد من دليل الواقع هو الاكتفاء عن الواقع بالباقي
لئلا يلزم التناقض بين حكم العقل بوجوب الامتثال للامر المنجز في حقنا كقوله تعالى اينما كنتم
فولوا وجوهكم شطر المسجد الحرام وحكم الشرع بسقوط البعض واحتمال عدم التنجز
بالتكليف وله بدلا كما عرفت هذا تمام الكلام في الشبهة الوجوبية الموضوعية فيما كان الشك
في المكلف

في المكلف لو كان اطراف الشبهة متباينة واما الكلام فيما لو كانت اطرافها الاقل والاكثر
فان كان الطرفان استقلاليين كما لو علمنا بفوات عدة من الصلوات وشككنا في ان
الفائتة منها هو الاقل او الاكثر فقضية عموم اخبار الباب هو التعويل على البرائة لان
الاقل متيقن تفصيلا وما زاد عليه مشكوك فيرجع الشك الى نفس التكليف كما في جميع
موارد البرائة الا ان المعهود من اصحابنا الفقهاء هو الحكم بوجوب الاتيان بما به يحصل العلم
بالفراغ الا من خصوص صاحب المدارك ولذلك ناقشهم صاحب المدارك بان القاعدة تقضي بخلافه
ثم انه لا فرق في ذلك بين ان يكون الاكثر او الاقل من طرفي الشبهة مما يمكن احصائه عرفا
وعادة وبين ما لا يمكن وحكمهم بوجوب تحصيل العلم بالفراغ انما هو في الثاني بعد الاول
ولعله مستفاد من فحوى الاخبار الدالة على ذلك في النوافل بعد اعتضادها بفتوى الاكثر
وان كانا ارتباطيين كما اذا نذر صوم بين هلالي رجب وشعبان وشك في يوم انه من
رجب او شعبان فقضية الاشتغال تحصيل البرائة التي لا يعلم الا بالاحتياط فعلى هذا ان قطع
النظر عن الاصول الموضوعية التي تجري في المقام كاصالة عدم دخول شعبان وعدم خروج
رجب نظرا الى احتمال عدم التعويل عليها في الزمان وغيره من الموجودات المتدرجة
وبالجملة فالقاعدة في مثل المقام تقضي بالاشتغال على انه لا تاثير في نظر المقام في الشبهة الحكمية على
ما ستعرف تفصيل الكلام فيها فيما ياتي ان شاء الله **اصلٌ** في الشبهة الموضوعية التحريمية
فنقول اذا كان الشك بين الاقل والاكثر كما اذا احرم على نفسه الصوم بين الهلالين وشك
في عروض الزائد فالبرائة محكمة لرجوع الشك في الزائد الى الشك في التكليف كذا افيد ولعل التفصيل
بين الارتباطي والاستقلالي في محله فتدبر واما حكمها اذا كانا متباينين وهذه الصورة
هي المسماة عندهم بالشبهة المحصورة والامثلة كثيرة فوق حد الاحصاء لكن اذا كان اطراف

محصورة على ما ستعرف تفصيل الكلام في تحديدها وتحديد ما يقابلها وينبغي ان يعلم
ان صورة الامتزاج اذا اختلط الماء المباح بالمحرم مثلا خارج عن النزاع فانهم بين ذاهب
الى عدم تحريمه وجواز التصرف فيه كما لا يخفى وانما الكلام في غير صورة المزج وتحقيق المقام
في موردين **المورد الاول** هل يجوز المخالفة القطعية بارتكاب الجميع ام لا يجوز نصا
والحق هو الثاني لوجوه **الاول** ظهور الاجماع من العلماء في عدة موارد من كتاب الطهارة
والاشربة وغيره على ما لا يخفى على المتدرب في كلماتهم المتتبع فيها بل لم نجد مصرحا بجواز المخالفة
القطعية في المقام عدا ما يظهر من العلامة المجلسي ره على ما حكاه المحقق القمي الا انه
غير صريح في الدعوى بل ربما يمكن الاستظهار منه بانه انما يجري تقوية الدليل واما الفتوى
كما هو الاصل فيحتاج استكشاف الاجماع فلا دلالة فيه كلا من عليها **الثاني** الادلة الدالة على وجوب
الموافقة القطعية كما سيرد عليك تفاصيلها فان وجوب الموافقة انما هو بعد احراز عدم
المخالفة فالدليل عليها ناهض به ايضا **الثالث** ما ذكره بعض الاجلة من ان فتح هذا الباب
يؤدي الى رفع العصمة عن الاموال والفروج والدماء لان الاختلاط بين الحلال والحرام حاصل
وبعد الاشتباه ارتكابه ايضا جائز لجواز المخالفة القطعية فيجوز لجماعة اجتمعوا على ان يعف
معصومة اذا وضعوا ايديهم جميعا عليها على وجه حصل الاشتباه بينها وبينها ولو لعارض
كالظلمة ان تباح لكل واحد منهم جميعا وفيما لو صادف الزوجة او الحليلة اشتبهت على كل واحد منهم
كونها زوجته او اجنبية ان يحل لهم وطيها على التعاقب مع تخلل العدة ان كانت من ذوات
والاقراء وهكذا وفيما لو صادف جماعة من المسلمين فيهم رجل مباح الدم ان يجوز لكل واحد
ان يباشر قتل واحد منهم بل يجوز ذلك سار فيما لو اراد وطي الاجنبية او قتل المسلم او اكل
مال الغير او شرب الخمر باحداث الاشتباه بين الحلال والحرام ويكون العمل في الكل الى ان يصادف
الحرام

الحرام ويكرر العمل في الكل الى ان يصادف الحرام الواقعي وعندئذ ان اريد ان عدم جواز
المخالفة القطعية يوجب ذلك ولو مع قطع النظر عن ادلة الوقوع في المحرم كما يشعر به
عليه اول كلامه فغير سديد لجواز اختلاف الاحكام باختلاف الموضوعات كما يرشد اليه
جواز استعمال الحيل الشرعية في الاحكام الفرعية وغيرها فان القائل بجواز المخالفة لا
يلزمه تصريح على وجه يلازم اختلاف الموضوع الا ان يقال ان المستفاد من مذاق الشرع عدم
جواز استعمال تلك الحيل في تلك الموارد ومع تعذره فلا كلام فيه وجه عن محل الكلام
فان الكلام محض من جهة اقتضاء القاعدة دون غيرها وان اريد ان ارتكاب الشبهة
سواء كانت مما استند الى اختيار المكلف او من حيث ايصاله الى الحرام الواقعي حيث يكون
ارتكاب كل واحد من المشتبهات مقدمة للوصول الى الحرام كما في صورة الامتثال يوجب
ذلك فغير مفيد لاستقلال العقل بحرمة الارتكاب على هذا الوجه فانه من اعظم اقسام
التجري ولعلها كما لا يخفى ولا يلزم القائل بجواز المخالفة القطعية بذلك على الوجه المذكور
على ما هو ظاهر الاستدلال عليه بل وحيث ان ذلك ظاهر فيما لو ارتكب احد اطراف الشبهة في الغير
المحصورة ايضا فكيف بالمحصورة مع المخالفة القطعية ويمكن الاستدلال للقائل بجواز
المخالفة بوجهين **احدهما** الاصل وتقريبه انه لا شك في جريان البرائة في الشبهة الحكمية
البدوية فان الحكم فيها هو الاخذ بالبرائة على ما مر كما لا شك في لزوم الاحتياط فيما
التكليف فان الحكم الشرعي في الاحتياط فيما شك في لزوم الاحتياط كما في غير الشبهات البدوية
وعدمه كما فيما يرجع الشك الى نفس التكليف في الاحتياط وعدمه والاصل البرائة من الاحتياط
ومعه هو يوجب هذا الابتناء في كون الكلام في الشبهة الموضوعية التي لا يؤول الامر فيها الى الشبهة
في الحكم اذ المقصود بيان حكمها فيما لو اشتبه حكم الموضوع شرعا بسبب الشك شكا حكميا ان

وان كان موضوع هذا الحكم المشتبه هو الموضوع المشتبه وذلك ظاهر الا انه لا يتم الا
بعد التصرف في الادلة الواقعية لا في بعثها بحالها يستقل العقل بوجوب الامتثال
بالاحتياط وذلك التصرف اما بالقول بوضع الالفاظ للمعاني المعلومة او بانصرافها
اليها مطلقا او حيثما كان في حيز الطلب والتكليف عرفا او عقلا **الثاني** الاخبار الدالة
على جواز الارتكاب في الشبهات الموضوعية عموما كما مر وخصوصا كقوله كل شيء لك
حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه والاخبار الواردة في هذا المضمار على ما ادعاه البعض فوق
حد الاستفاضة والجواب اما عن الاول فبان التصرف في الادلة الواقعية يقع على وجوه احدها
ان يقال ان الحكم بوجوب الاجتناب عن الخمر الواقعي انما هو معنى بصورة العلم بنفس الحكم
على وجه لا مدخل للتقييد في موضوع الحكم على وجه لا مدخل للتقييد في موضوع الحكم والا في
حال من حالات المكلف من الظن فيه ضرورة توقف العلم على المعلوم السابق عليه ليصح
بر بل وكان له مدخل في تحققه لكان دوريا فلا يعقل اعتبار العلم في نفس الحكم **الثاني**
ان يقال ان موضوع الحكم مقيد بالخمر بالعلم بمعنى ان الخمر مطلقا ليس مما يجب الاجتناب عنه وانما
يجب ان كان معلوما بحيث لم يكن معلوما فلا يكون حراما **الثالث** ان المكلف لا يتوجه اليه الخطاب
مطلقا في جميع حالاته بل المكلف العالم يجب عليه الاجتناب لا وجه للكل اما الاول فقد عرفت
واما الثاني فلان دعوى وضع الالفاظ للمعاني المعلومة على ان يكون العلم معتبرا في الموضوع
له سخيفة جدا لا يكاد يلتزم بها العاقل ودعوى تبادر المعلومات منها وهم في خلط الاشتباه
العلم المراد بالعلم الموضوعي عندنا ان المعنى لا يتبادر الا ان يكون معلوما حاضرا عند العالم على
وجه يكون العلم مرآة للواقع ولا دخل في هذا العلم في معنى اللفظ ودعوى الانصراف الى
المعلومات وان لم يكن في حيز الطلب والتكليف مبنية على الخلط المختلط بالوهم المذكور واما دعوى

الانصراف

الانصراف في حيز التكاليف فلو كانت القرينة المقيضة لذلك نقلية فعهدتها على مدعيها اذ
لم نجد لها الان في الادلة النقلية ما يقتضي بذلك وان كانت عقلية ونحن كلما راجعنا وجداننا
مرة بعد اولى وعهدنا الى عقولنا كرة بعد اخرى لا نجد فيهما ما يقتضي التصرف في مدلول
الخطاب بل غاية ما هناك ان العقل يحكم بان المكلف في تكليفه لا بد له من حامل على التكليف
والتقلب وقبل علم المكلف بالخطاب لا حامل له فليس في العقل ما يقضي باعتبار العلم في
معنى اللفظ فان الخطاب عبارة عن ارادة المولى وكراهته التي يعبر عنها تارة بالطلب واخرى بالامر
والنهي منشأ ونسبته الى العالم والجاهل فان ما للطالب يعلم حيثيتهم بل ما انشأ نعم
من الطالب والمولى طلب امر وارادة اخرى عليه ان لم يكن للمكلف عند الجهل بالخطاب معاذيرنا
من حيث ان معنى التكليف هو الحمل على الكلفة وفيما لو كان ذلك الحمل بطلب فولي او غيره مع
عدم العلم بالحامل لا حامل له على الفعل مع الجملة فنحن لا نضايق من القول بعدم ترتب
العقاب على المكلف في الشبهة التكليفية البدوية من حيث عدم علمه بنفس التكليف بل هو كلي
كما عرفته الا انه ليس باعتبار التصرف في الادلة الواقعية على ان ذلك لو تم لما صح التمسك بالادلة
فيها لان العموم منهم في الاستدلال بها انما هو في الاحكام الظاهرية وبعد التصرف في الادلة
الواقعية وان كان التصرف عقلا تخصيص مخصص لم يكن ذلك من الاحكام الظاهرية في شيء
لعدم ترتب احد الحكمين على الاخر لاختلاف موضوعهما اصلا او فرضيا والحاصل ان الادلة
الواقعية الدالة على لزوم الاجتناب عن الخمر والنجس شامل للمقام والامتثال ممكن والعقل
حاكم بلزوم تحصيل البراءة ولا مانع منه بعد العلم بالتكليف ووقوع المكلف به في
اشياء محصورة فالمقتضي للامتثال وهو العلم بتعلق التكليف الواقعي بالخمر الواقعي
الموجود بين الانائين المشتبهين موجود والمانع مفقود فالعقل حاكم بلزوم الامتثال فلا

مناص منه كما انا اذا دققنا في ان التمسك بالاصل المذكور محل نظر فان الاصل
بما انا شك في البراءة والاحتياط عند التحقيق فلو كان الاحتياط حكما عقليا هو الاحتياط
فالاصل في المسئلة الاصولية ايضا هو الاحتياط وستعرف ذلك فيما يأتي ان شاء الله تعالى
واما الثالث فلانك قد عرفت شمول الخطاب للعالم والجاهل ولا قرينة على التقييد لا نقلا
ولا عقلا لعين ما مر من عدم اعتبار العلم في معاني الالفاظ وضعا ولا يقتضي بذلك العقل
وانما هو قاض بعدم العقاب في صورة الجهل والعلم في المقام موجود اجمالا ونحن لا نجد
قبحا في العقول ان يعاقب المولى عبده يعلم بوقوع المنهي عنه في اشياء محصورة مرددة
مع ارتكابه لها واما عن الثاني فبان هذه الاخبار لا دخل لها بالمقام بعد امكان الجمع
بين حكمي العقل والشرع وتحقيق ذلك ان المستفاد من هذه الاخبار بيان الاحكام
الظاهرية في صورة الاشتباه كما يلوح ذلك بعد ملاحظة تقييد الحكم فيها بغاية
حصول العلم ولعله لا يكون ذلك محلا للنزاع والانكار وقد عرفت ان العقل بعد ملاحظة
شمول الخطاب الواقعي للمقام ليس له حالة منتظرة للحكم بلزوم الامتثال الا ان يرتفع
موضوع التكليف بارتفاع احد اركانه من نسخ او تقييد مما دل عليه بغير دون اخراج
تخصيص ونحو ذلك لو من المكلف اطمينانا له والمفروض وجود ساير الاركان سوى ما
يحتمل من التقييد او التخصيص بملاحظة هذه الاخبار وهو غير معقول لان العقل بعد التصرف
ما هو في بيان الحكم الظاهري في الادلة الواقعية فالادلة الدالة فالدليل الدال على لزوم
الاجتناب عن الخمر الواقعي الموجود في الانائين موجود في محله من غير ان يتطرق فيه شائبة
تخصيص بصورة عدم الاشتباه ووجود العلم التفصيلي والعلم بالتكليف موجود
المكلف به حاصل فحكم العقل بوجوب الامتثال والخروج عن عهدة التكليف فلا مناص منه

وح اما ان

وح اما ان يؤخذ بهذه الاخبار او بادلة الواقع لا سبيل الى الاول لاستلزامه ترك
ادلة الواقع من غير وجه شرعي لعدم امكان تصوير التقييد فيها بالنسبة اليها لاختلاف
موضوعيهما بترتب احدهما على الاخر وليست هذه الاخبار بالفاظها متعرضة لبيان تلك
الادلة الواقعية حتى يقع بالحكومة ايضا فتعين الاخذ بالادلة الواقعية وتفسير ذلك
هو الاحتياط بوجوب الاجتناب عن الشبهات وعلى تقدير التسليم فلا نقول به لقائل
بجواز المخالفة القطعية اذ بعد التصرف والتقييد يصير الحكم بجواز ارتكاب اطراف الشبهة
حكما واقعيا ومقصوده اثبات الحلية الظاهرية تعويلا على هذه الاخبار فلا وجه
للقول بتقييد هذه الاخبار بالادلة الواقعية كما لا وجه للاخذ بهذه الاخبار في
قبال حكم العقل بعد شمول الخطاب للمقام بالامتثال وحصول العلم كما في صورة العلم
التفصيلي فلا بد من القول بان هذه الاخبار محمولة على الشبهة الحكمية البدوية او الموضوعية
اذ هناك لا علم بالتكليف فلا حكم للعقل بلزوم الامتثال فيصح من الشارع العفو وعدم العقاب
واثبات الاباحة الظاهرية عند عدم العلم بالتكليف والحاصل ان هذه الاخبار بحكم
العقل القاطع محمول على الشبهات البدوية كما عرفت فان قلت لا شك ان الاحكام
الشرعية باسرها سواء كانت اقتضائية او تخييرية لا يتعلق الا على عنوانات اختيارية
مقصودة للمكلف فانها هي مناط الحسن والقبح الذين عليهما يبتنى الاحكام الشرعية
من غير فرق في ذلك بين الوجوب والحرمة فكما ان الوجوب لا يتعلق الا على عنوان مقصود
له فكذا التحريم على وجه يكون صدور الفعل من المكلف على عنوانه المحرم مستندا الى اختيار
المكلف ولا يكفي في ذلك صدوره على وجه الاختيار وبعنوان الاخر عن عنوان المحرم
فعلى هذا لو علم المكلف بحرمة الاناء المخصوص حال ارتكابه حرم قطعا لعدم انفكاك ذلك من

ذلك من القصد اليه بعد العلم به وان لم يكن الداعي الى الفعل هو العنوان المحرم وانما
انه لم يعلم بجهة الا انه المخصوص تفصيلاً كيف لم يكن الداعي الى الفعل هو العنوان المحرم
والوصول اليه فلا يحرم حينئذ بل يجوز ارتكابه لان العنوان المحرم بعد عدم العلم به
غير مقصود للفاعل فلو صادف الخمر الحقيقي فقد وقع منه شرب الخمر اتفاقاً ولا يتصف
الفعل الاتفاقي الخارج عن قدرة المكلف من حيث هو اتفاقي بالحسن والقبح
باتفاق من القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين فلا يتعلق به الحكم الشرعي
هو التحريم فيجوز ارتكابه وهكذا كل واحد من الاناء انما المشتبهة فيجوز المخالفة
القطعية قلت لا خفاء في ان المطلوب بالامر هو نفس الفعل وفي ما هو ترك الفعل او عدم
ايجاده فالمكلف به مقدور للمكلف اختياراً مقصوداً له ففي الامر لا بد ان يكون
الفعل اختيارياً وفي النهي لا بد ان يكون الترك اختيارياً بمعنى ان يكون ترك شرب
الخمر مقصوداً في النهي وفعل الصلوة مقصوداً في الامر فالقصد قيد الترك لا الترك
فالمقصد للمكلف لا بد ان يكون هو الترك وترك شرب الخمر اذا كان مقصوداً لا يتحقق
الا عند ترك جميع افراد المحتملة والا لم يكن قاصداً للترك المفروض باعتبار تعلق القصد
به وبالجملة متعلق التكليف لا بد ان يكون فعلاً اختيارياً مقصوداً للمكلف والتكليف
تارة هو الامر واخرى هو النهي ففي الاول لا بد ان يكون المكلف قاصداً للفعل وفي
الثاني لا بد ان يكون قاصداً للترك حتى يحصل الامتثال واذا كان المكلف قاصداً للا
لزم عدم الارتكاب والا لم يكن قاصداً للترك وهذا فان قلت ان المستفاد من
الاخبار الدالة على رفع الحكم عند الاشتباه ان المحرم ارتكاب الحرام قصداً وعمداً
اليه فلا يجب الاجتناب عن الخمر المردد بعد عدم القصد الى عنوانه قلت انه لمعلوم

ان هذه

ان هذه الاخبار لا دلالة فيها على هذه الدعوى لعدم المنافاة بين ان يكون حكم
الشيء من حيث الاشتباه شيئاً ولكن بعد اجتماعه مع عنوان آخر كان يكون مقدمة لواجب
شيئاً آخر كما في المقام فان الخمر المردد يعني المشتبهة المحرم حكمه عدم وجوب الاجتناب
وذلك لا ينافي ان يكون الموضوع المشتبه واجب الاجتناب اذا كان مقدمة للوصول
الى الحرام وكان مقدمة للعلم بحصول امتثال الخطاب الدال على لزوم الاجتناب عن
انا لنا ان نقول بالفرق بين الاوامر والنواهي ففي الاول لا بد ان يكون الفعل مقصوداً
بخلاف الثاني فان المطلوب فيه انما هو مجرد عدم وقوع المنهي عنه وان لم يكن مقصوداً
ولما علم تعلق الطلب بفعل غير مقصود فانما هو بواسطة خصوصية فيه والا فالمقصود منكر
المورد الثالث في انه هل يجب الموافقة القطعية بعد ما عرفت من حرمة المخالفة
القطعية اولا والكلام في هذا المورد وان كان ظاهراً بعد حرمة المخالفة القطعية في
المورد الاول يلازم القول بوجوب الموافقة القطعية فانها معلولة لعلة واحدة الا
انه لا بأس في تحرير المقال لتوضيح الحال فان المسألة ربما تفرع عليها بعض الافهام الى
الحقيقة فنقول الحق كما عليه جمهور المحققين وجوب الموافقة لان المفروض في المقام الاول
عدم القصور في الادلة الواقعية وبقائها بحالها من غير احتمال تطرق شيء من التخصيص والتقييد
ونحوهما فيها والمفروض ايضاً شمول تلك الادلة للمكلف حال ارادة ارتكاب البعض فكان
الخطاب شيء منه وهو يحكم بعدم جواز تناول الخمر وشربه في الواقع وان كان مردداً بين
الانائين ولا يتم تحصيل الامتثال الا بترك جميع المحتملات فلا بد من ترك فان الخطاب العام
ينحل الى خطابات خاصة ولا فرق بينها الا في كون احدها نصاً والآخر ظاهراً وبعد فرض
عدم التخصيص ينتفع احتماله وتساويه الخاص في كونه نصاً فالخطاب العام مرجعه الى الخطاب

الخاص كما عرفت فالقائل بجواز ارتكاب عدم ارتكاب ما يساوي الحرام مؤاخذ في
كلا جزئي دعواه فانك اما ان تقول بتخصيص في قوله اجتنبوا عن الخمر بتقريب انه يجب
الاجتناب على العالم تفصيلاً او اما ان لا تقول به فعلى الاول فلا وجه للقول بحرمة
ارتكاب ما هو بقدر الحرام لعدم دليل على حرمته وعلى الثاني فلا وجه للقول بجواز
ارتكاب البعض للعلم بحاصل التكاليف وهو الخطاب الشامل لجميع الاحوال ولجميع الاشخاص
فلا وجه لهذا القول في وجه واما التمسك بالاخبار في هذا المقام فمما لا وجه له ايضاً
انه لك ان تقول ان المقام مما علم حرمته بالفعل بعد بقاء الخطاب على حاله ولزوم امتثاله
والقول بان الحرمة المعتبرة في الغاية لا بد ان يكون هي الحرمة المجهولة والحرمة العلمية
ليست هي مدفوع بان التمثيل بجنس كل شيء يكون فيه حلال وحرام مبني على تعقيب غير
مختصة معلومة الحرمة فيه بكونها هي الحرمة المجهولة كما لا يخفى فتأمل ولا ينافيه قوله بعينه
الحرام بعينه موجود بين الانائين فتدبر وعلى تقدير دلالته فاما ان يقيم بدلالتها
على جواز ارتكاب الجميع او البعض معيناً او غير معين فعلى الاول لا وجه للتخصيص بالبعض
وعلى الثاني فهو ترجيح بلا مرجح وعلى الثالث لا دلالة فيها عليه لان الافراد الا
الاعتبارية ليست داخلة في العام والفرد الغير المعين كما هو مفاد احدهما من الاعتبار
انتزاعي وفيك نظر ما ستطلع عليه في بحث التعارض من حيث زعم بعضهم ان احد الخبرين
مندرج في الادلة الدالة على حجية الخبر بعد زعمه لعدم شمولها لهما ولاحدهما معيناً لمكان
التعارض فلزم الترجيح بلا مرجح فان من الظاهر ان بعد ما قد اعترف بعدم شمولها
للخبرين ولواحد معين منها لا وجه للتمسك على هذا الوجه لان احدها الغير المعين امراً انتزاعياً
ولا مدخل للعام فيه فليتم فان قلت ان قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى

تعرف

تعرف الحرام منه بعينه على ان الشارع لم يرد الامتثال في صورة الاشتباه على وجه
يعم الصورة المفروضة مع وجود العلم الاجمالي فبالحقيقة مرجع التعارض الى الحكومة كما
في اخبار الضرر وادلة العسر ونحو ذلك فانها حاكمة على سائر الشرعيات وضعيات وتكليفيات
فانها تكليفيات فقوله اجتنب عن الخمر مقتضى اطلاقه شموله للعالم والجاهل سواء كان علمه
تفصيلياً او اجمالياً بعد العلم به وبوجود المكلف به وهذا امر ظاهر الا ان الخبر المذكور
يدل على ان الشارع يعتد المطلوب بهذا الامر بالوصول للمكلف علم تفصيلي بالمكلف به وبالتكليف
كما ان مقتضى قوله صلّ شموله لصورة يلزم فيها العسر وغيرها وقوله ما جعل عليكم في
الدين من حرج انما نفس المطلوب بقوله صلّ بان المراد والمطلوب به هو ما لم يستلزم العسر من الصلوة
ولا ضير في ذلك فانه باب واسع في الادلة الشرعية لاجل الانكار قلت انه لا بد ان
قوله كل شيء حاكم على الادلة الواقعية على وجه يكون مقيداً للواقع كما في ادلة العسر والحرج
بالنسبة الى سائر الشرعيات واضح سقوطه لان المنافي منه وغيره اشباه كما هو المستفاد
من تقييد الحكم بحصول المعرفة بالحرام بيان الحلية الظاهرية عند عدم العلم بالحرام الواقعي
ولا يعقل تقييد الحلال الواقعي بالعلم بحرمته اذ لو كان هو الحلال في الواقع فلا حرمة فيه حتى
يكون الحلية مقيدة بالعلم بحرمته اللهم الا ان يراد من الخبر ان الانائين المشتبهين شيء منه
حلال هو الخل ومنه حرام هو الخمر فذلك الشيء حلال لك في الواقع حتى تعرف الخمر منه بعينه
فاستعمل الحرام واريد منه ما يصير حراماً في بعض الاوقات كما اذا علم انه خمر الا انه مجاز لا
يصار اليه الا بدليل مع عدم على انه لا يكون حكماً واقعياً لعدم اختلاف الموضوعات بالعلم
والجهل نعم لبعض المتأخرين في بعض المقامات كالنجاسة ونحوها كلام يشعر بالتصويب فيها
مع ان ذلك لو تم لما صح القول بانتفاء القدر المحرم وقد عرفت في ما سبق دعوى الاجماع على حرمة

المخالفة القطعية وان اريد ان قوله كل شيء فيه حلال وحرام انما يكون حاكما على الادلة
الواقعية لكن لا على وجه التقييد بل المستفاد منه عدم العقاب على تقدير تناول الحرام صورة
الاشتباه كما ان الادلة الواقعية شاملة للمكلف حال الجهل في الشبهة البدوية ومع ذلك
يستفاد من قوله رفع ونحوه رفع العقاب فكذا في المقام الادلة الواقعية شاملة لصورة
العلم الاجمالي فما المانع من ان يكون هذا الخبر وامثاله واردا في مقام بيان عدم ترتب
العقاب على ارتكاب الحرام حال الاشتباه مطلقا ففيه ما لا يخفى على ذي مسكة لان المراد
بعدم العقاب ان كان عدم الاستحقاق كما يستفاد من تنظير المقام بالشبهة البدوية
فنقض الغرض اذ ليس للشارع ان يحكم بعدم الاستحقاق بعد وجود علة التامة فان
الاستحقاق من الامور التي لا تعلق بجعل الشارع فيه بل هو من الاثار العقلية للمخالفة
والاطاعة ونفي الاستحقاق في الشبهة البدوية انما هو لعدم تحقق علة التامة وهو
العلم بجامل التكليف ولذلك كان العقاب قبيحا عقلا ايضا والمفروض في المقام ثبوت
التكليف فلا يتصور قبحه بالوجدان الفارق وهو حكم العقل بالاستحقاق فيه لان
العلم بجامل التكليف وهو الخطاب الشامل للعلم التفصيلي والاجمالي علة تامة للامتثال
على وجه يحصل معه العلم بدفع الضرر العقابي وقد عرفت ان الشرع لا يمكن وروده على
خلاف حكم العقل في خصوص الضرر العقابي كما في امثال من العناوين المقتضية
للحسن والقبح في حد ذاتها على وجه العلية حكمها بالوجود عنوان اخر كما في الكذب
بالنسبة الى الله تعالى والشرك عاصما به انفسهم فيما علم المكلف اجمالا بالتكليف لا تفصيلا
يتعين ان يجعل الشارع طريقا للوصول الى الواقع على وجه لو كان هو الواقع فهو والا كان
مسقطا عنه لكن لا على وجه التقييد بل لتصحيح القول بالاجزاء او انكشاف الخلاف ولا

على وجه

على وجه التقييد كما زعمه بعض الاجلة على ما مر تفصيل الكلام فيه في مباحث الظن
ولا على وجه لا يترتب عليه العقاب في صورة المصادفة للواقع وتخلف عن الطريق فانه واقع
حجلي حكم هذا المقام كما ينبغي يحتاج الى لطف قريحة ولطافة سليقة فانه في نوع
خفاء وغموض وبالجملة فلا قبح في العقول ان يجعل الشارع قول العدل طريقا الى الواقع
عند اشتباه الحرام بالحلال على ما نبهنا عليه في نظير المقام في الشبهة الوجوبية ولا منافاة بين
ادلة الواقع وبين ما تصير اليه طريقا بل يؤكده لما عرفت من انها طريق اليه ومفادها
الحجية لكن جعلا على وجه يكون امتثال الواقع فيه ولا يكون مسقطا عنه كما في البدلية
فاتضح انه على تقدير جعل الطريق لا تعارض بين ادلة الواقع وبين ما يدل على طريقية
الطرق الظاهرية فلا يصير موردا للمعارضة وان كان المراد بعدم العقاب هو
العفو ولو كان مستحقا ايضا ففيه اولا ان احدا لم يحمل هذه المقالة بعد النص عن
عدم دلالة الرواية عليه وثانيا ان المقصود حقيقة هو اثبات استحقاق الرتكب للشبهة
المحصورة وما علينا بيان فعلية العقاب فانه بيده يحكم ويفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
فلعل العفو مستند الى رحمته الواسعة وقد مر ان الاستناد الى الرواية واشباهها
في الحكم بلا باس على تقدير التسليم لا يجدي للقائل بعدم وجوب الموافقة القطعية
لعدم دلالتها على جواز ارتكاب احدها كما هو المقصود في المقام اذ بعد عدم اعتبار الفرد
المعين لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وعدم ملاحظة المجموع نظرا الى خلاف الفرض لا
يعقل جعل الفرد الانتزاعي واعتباره في العام الدال على الاباحة لخروجه منشأ
الانتزاع عنه كما لا يخفى بل لك ان تقول ان هذه قاعدة سارية في غير المقام ايضا وهي
انه كلما خرج عن العام بعض افراده الشخصية لا وجه للقول بان الامر المنتزع منهما داخل

فيما لو شك في ان الخارج هو خصوص ذلك او غيره ومن هنا قلنا بسقوط الاستصحاب بين
وسائر الاصول المتعارضة عند التعارض لخروج احدهما قطعا عن الدليل الدال
على حجية الاصول ولا معين لاحدها بالخصوص اذ لم يكن احد سببا والفرد الغير المعين
ايضا فرد انتزاعي وبعد خروج منشأ الانتزاع لا وجه للقول بدخوله فيه فلا بد
من التساقط نعم يستثنى من ذلك ما لو علمنا بطلوبية المتعارضين واشتمالها على مصلحة
الحكم حتى عند التعارض كما في تزاحم الحقوق كانقاذ غريقين واطفاء حريقين
ولتحقيق المقام محل اخر وقد تبين مما مر ان القائل بعدم جواز المخالفة القطعية في
المورد الاول وعدم وجوب الموافقة القطعية في المورد الثاني تمسك بما يظهر من بعضهم
للاستناد الى عدم جواز تحصيل العلم في الوقوع في الحرام كما هو صريح بعضهم وقد تقدم
بعض الاخر في المقام بما نقف له على محصل الا بالرجوع الى ذلك بتقريب ان ارتكاب
الباقي مقدمة لتحصيل العلم في الوقوع في الحرام وكما ان ارتكاب نفس الحرام حرام
فكذا تحصيل العلم بالوقوع في الحرام واعترض عليه بعض الاجلة بان تحصيل العلم
بالحرام لو كان حراما لحرم على من شرب مايعا ان يراجع ما يفيده تذكرها فحرم
على من شرب مايعا ان يستعلم من كونه خمرا وهو مما لا يقول به احد وفيه نظر لان تحصيل
العلم بالوقوع في الحرام يقع على وجهين تارة بالفحص عن حاله السابقة واعماله المتقدمة
من غير ان يكون مشتغلا بما يحتمل ان يكون هو المحرم قطعا كما في مفروض المعترض وتذكره
لها واستعلامه عن صاحبه او عن اهل الخبرة فيما اذا اشتبه عليه موضوع وغير ذلك من
اسباب حصول العلم واخرى بارتكاب ما به يتم عنوان الحرام وما به يحصل مصداق الفعل
المحرم في الواقع فالمكلف انما يوجد كلما به يحصل له العلم بحصول الفعل المحرم في الخارج كما في

العمل

في العمل بالاشكال الحسية فان الاشتغال بما يتم به الصورة من الاجزاء الباقية مثلا
محصل للعلم بوقوع المكلف في الحرام والمستدل انما بنى استدلاله على القسم الثاني
المعترض انما حاول الاعتراض عليه بالقسم الاول وكم من فرق بين المقامين فانه لا شك
في عدم حرمة الاول وان كان قد يظهر في بعض الاثار المروية عنهم صلوات الله عليهم ما يلوح
منه الكراهة كما في قوله هلا سئلت فيما سئل السائل عن كون ندحية الانقطاعية في
حبالة زوج اخر فعلم بركما انه لا ريب في حرمة الثاني لان العنوان المحرم بحيث بعله
لمكان مدخلية له فيه فالمستدل زعم ان ارتكاب الافراد الباقية انما هو بمنزلة تتميم الصورة
المنقوشة وان ارتكاب غيرها بمنزلة الاجزاء الاول عن تلك الصورة فالتحقيق في الجواب
عدم صحة المقايسة بالمثال المذكور بابداء الفرق بينهما من ان الاشتغال بالاجزاء الباقية
من الصورة المنقوشة قطعا محصل لعنوان محرم وبه يتم مصداق الفعل الحرام لعدد ان الحكم
مدار اسم الكل وبه يحصل الكل بخلاف الاتيان بالافراد الباقية اذ لا قطع بان ارتكاب
تلك الافراد محصل لعنوان الفعل المحرم فلعله حصل بالفرد الاول فظهر ان الحرمة في
الصورة ايضا لا يترتب على تحصيل العلم بالحرام بل انما يلازم نفس الفعل وحيث ان تمام
الفعل في الخارج يلازم العلم بحصول الحرام فقد يتوهم المتوهم ان تحصيل العلم بالحرام حرام
وبالجملة فلا دليل على لزوم اتقاء مقدار ما يساوي الحرام الا دعوى حرمة تحصيل العلم بالحرام
كما عرفت ولا دليل عليه لا عقلا ولا نقلا والعمدة في المقام هو عدم جواز التصرف في الادلة
الواقعية وحكم العقل بوجوب تحصيل الاطاعة وكفراغ ذمته عما علم باشتغالها به بالتبديل
على لزوم الموافقة القطعية بيننا العقلاء فانهم بسجاياهم يحكمون على لزوم الاحتراز من
الانائين المقطوع وجود السم في احدهما ويلحقون المرتكب لهما باصحاب السوداء والجنون

وهو كذلك الا انه لا ينهض حجة في المقام لان مثاله لما سنعرف من ان الزام العقلاء على ذلك
من جهة بنائهم على اجزاء المصالح والمفاسد الكامنة في نفس الاشياء مع قطع
النظر عن التعبد باوامره ونواهيه فكانهم يوجبون الاحتياط في الامور الراجعة اليهم و
ذلك لا يتم فيما علمنا عدم الاقتصار على مجرد المصالح والمفاسد لمدخل التعبد فيه كما
في الشرعيات لعدم دليل على وجوب الاحتياط الا ما دل على وجوب شيء في الواقع
فظهر ان الركون الى مثل هذا الوجه مما لا نعول عليه الا بعد الرجوع الى ما مر والحل
ما ذكروه وبعد فقد لا تجد في غير الاخبار من وجوه الادلة كما لا يخفى وقد يلوح من بعض
متاخري المتاخرين كصاحب الحدائق دعوى الاستقراء على عدم جواز الارتكاب وفيه
منع واضح اذ الموارد التي يلاحظها حكم بالاستقراء لا يزيد على عدد معين في غاية القلة
فكيف الاستقراء نعم لو بدل هذه الدعوى بدعوى بعض الاخبار الواردة في موارد
خاصة ولو بعد تنقيح مناطها على حرمة الارتكاب لم يكن بذلك البعيد فمنها صحيحة
زرارة في حديث طويل الى ان قال قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله
قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك
والتقريب ظاهر جدا ومنها ما ورد انه ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام على
الحلال فان قلت لا دلالة فيه على المطلوب في الموجبات كما يؤيده لفظ ما اختلط في
الاجتناب الجزء الاخر وقد عرفت ان صورة المزج خارجة عن محل الكلام كما اذا امتزج السمن
بشحم المحرم او بغيره قلت لعل الاظهر خلاف الظاهر من لفظ الخلط فكيف بلفظ الاجتماع و
ثانيا فالحرمة في الموجبات ليس مما يتبادر غلبة جانب الحرام الحلال عند العلم بحرمة احد
المختلطين اجمالا بل بواسطة عنوان تفصيلي آخر وهو حصول الشركة او النجاسة القطعية

فانهم

فانهم قد عدوا من اسباب الشركة المزج اختيارا او اضطرارا وبعد حصولها يحرم التصرف
بواسطة حصول الاشاعة ولا مدخل للحرام فيها كما لا يخفى واما ما يتوهم من معارضة الخبر بمثله
بتقديم الحرام على الحلال كما عن بعض الاعاظم من الاواخر فمدفوع بان امثال هذه
الاخبار مما لا نعول عليها الا فيما اعتضد العمل على وجه يحصل الاطمينان لسندها ودلالتها و
والاول كذلك لاستناد العلامة اليه في بعض الموارد بخلاف الثاني فلا يجز حمله على وجه
لا ينافي الاول كان يحمل على نصب الحلال على ان يكون معفوا عنه ورفع الحرام ومنها النبوي
صلى الله عليه وآله اتركوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس واستند اليه ابن ادريس في معاقد
وجوب الاحتياط في قضاء صلوة الفائتة ودلالته على لزوم ترك المباح الواقعي مقدمة
لترك الحرام ظاهرة ومنها خبر سماعة عن الصادق عليه السلام في رجل معه اناءان وقع
في احدهما ولا يدري ايهما هو وليس يقدر على ماء غيرهما قال عليه السلام يريقهما ويتيمم ومثله
موثقة عمار ومنها ما عن المحاسن عن ابي جارود قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت
اخبرني من رأى انه يجعل فيه الميتة فقال عليه السلام امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم ما في (جميع خ)
جميع الارضين فما علمت فيه انه ميتة فلا تأكل وما لم تعلم فاشتره وبعه وكله والله اني لأعترض
السوق فاشتري فيه اللحم والسمن والجبن والله ما اظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه
السودان فان فيه اشعارا بلزوم الاجتناب في صورة الاختصاص كما لا يخفى على الخبير بصناعة
الكلام ومنها اخبار القرعة سؤالا وجوابا فانها بسياقها تدل على ان حجية اهل الشرع كافة
على عدم الارتكاب وتوقفهم فيه فان يحيى بن اكثم من قضاة العامة قد عرضها ولعرض الشاك
على الجواد وجي له الغذاء وجاب الامام عليه السلام بكون القرعة طريقا الى الواقع انما نشأ
الواقع كنفس السؤال وامثال هذه التلويحات في الاخبار ما لا يخفى ثم انه هاهنا قولا ثالثا

وهو تعيين الحرام بالقرعة نظرا الى خصوص الرواية المذكورة وعموم قوله كل امر مجهول ففيه
القرعة اما الجواب عن الرواية الخاصة فبانها قضية في واقعة خاصة يعمل بها في موردها
ولا عموم فيها فلا تنهض باثبات القاعدة واما الجواب عن عمومات القرعة فقد يستفاد
من بعضهم ردها بضعف السند وليس في محله لانجبار سندها بالعمل ولا بضعف
ضعفها في مورد بعد مورد لانها تدل بعموم موردها بالنسبة الى موارد الاصول
لانها كل ما فيه الاشتباه سواء كان هناك علم سابق بالتكليف او كان الشك فيه او غير
ذلك من موارد الاصول العملية الاربعة بخلاف موارد الاصول لاختصاص كل واحد
منها بمورده فيخصص عموم ادلة القرعة بادلة هذه الاصول الخاصة وضعفه ايضا
واضح لاستلزامه تخصيص الاكثر بل يوجب تخصيص العام بالفرد الاندر ولا ايضا البناء
على تقديم حكومة ادلة الاصول على ادلة القرعة لانها كل ما فيه الاشتباه وباعمال الاصول ترتفع
الاشتباه وفيه ان القضية معكوسة لان المستفاد من اخبارها هو كونها طريقا الى الواقع
كما في البينة ونحوها فلا ينبغي توهم ورود مثل الاصول عليها كما هو ظاهر فلذلك زيادة تحقيق
ان شاء الله والتحقيق ان منع عن النظر في امثال هذه الروايات مما لم يستقر عمل الطائفة
على الاخذ بها في كل ما يظهر انه من مواردها كاخبار نفي الضرر حيث من نفسها ما يمنعه عن كونها
معينة لقاعدة كلية منضبطة سارية في تمام مواردها الا ما قام الدليل على تخصيصها فكأنها
تقضي بانها طريق الى الواقع في ضمن موارد مخصوصة معهودة تنكشف عنها بعمل جملة من ارباب
الصناعة على وجه يحصل الاطمينان والسكون فان الشارع انما نفى الضرر في جملة موارد يستعلم
بعمل الاصحاب بها والا فلو بنينا على العمل بامثال هذه العمومات لزم تجديد الفقه عن اصله
كما نبه عليه بعض الافاضل سيما اذا لو قلنا بعمومها للاحكام ايضا والقول بالعموم وخروج ما

خصص

خصص فيه شاعة باباه الذوق السليم وان قلنا بجواز تخصيص الاكثر والحاصل حيث
ان اخبار القرعة غير معمول بها في المقام فنحن لا نجترئ على العمل بها والا فكان القول
بها قويا جدا ثم ان جملة من الاخبار بظاهرها تدل على عدم وجوب الاجتناب عند
العلم الاجمالي على ما زعم بعضهم مثل ما يدل على جواز شراء ما في يد السارق والعشار و
نحو ذلك من وجوب اخراج الخمس في ما اختلط بالحرام ولا بد من حملها على وجه لا ينافي
ما ذكرناه وكثير منها مما لا يأبى ذلك كان يحمل على جوازه فيما لو دل الدليل الشرعي عليه
كما اذا كان تحت ايدي المسلمين ونحو ذلك وليس ما ذكرنا بعيدا فان كلمات بعض الاصحاب
كظاهر بعض الاخبار توهم عدم وجوب الامتثال عند العلم التفصيلي ايضا كما اشرنا اليه
في بعض المباحث السالفة من مباحث الظن وينبغي التنبيه على امور الاول قد عرفت
في نظير المقام في الشبهة الوجوبية ان وجوب الاتيان بالمحتملات من باب المقدمة العلمية
وتحصيل اليقين بالبراءة انما هو وجوب عقلي لا شرعي لا يترتب على مخالفته الا ما يترتب
على مخالفة نفس الفعل كما هو كذلك في الارشاديات بتمامها والكلام في المقام هو الكلام
فيه بعينه من غير فرق لاتحاد المناط وهو حكم العقل بلزوم تحصيل البراءة والفراغ عن
عهدة التكليف واما التجري فقد عرفت ايضا وجه الكلام فيه ايضا ونزيد هنا في
المقام توضيحا بانه قد قرر في محله ان التجري تارة يقع على وجه يكشف عن سوء سريرة الفاعل
وخبث طينته فقط من غير ان يكون الفعل متصفا بالحسن والقبح من هذه الحيثية كما اذا
ارتكب الفعل المحرم في اعتقاده عصيانا على وجه لا يقر بكونه معصية كما في سائر المعاصي
لاحتمال تكفيره وحبطه واخرى يقع على وجه يكشف عن قبح الفعل ايضا كما اذا اتى بالفعل
للوصول الى الحرام على ان يكون هو كالداعي اليه بغرض الالتذاذ بالفعل المحرم واخرى

فعلى الاول لا دليل على حرمة التجري بهذا الوجه وانما يستحق اللوم من جهة خبث طينته وكدورة سريرته وعلى الثاني والثالث فلا ريب في حرمته بل في الثالث يوجب الكفر وبالجملة فالقول بحرمة ارتكاب احد الانائين المشتبهين على وجه يترتب على كل واحد منهما عقاب على حدة يبتني بلا دليل اذ الحرمة العقلية لا يقتضي الا بعقاب واحد على مخالفة الواقع والتجري في هذا القسم يمتنع ان يكون موجبا للعقاب لعدم مدخلية نفس الفعل الذي على ان صدق عنوان التجري على المرتكب لواحد من الانائين لا بعنوان الوصول الى الحرام كما في المقدمات العلمية اول الكلام اذ غاية ما يسلم هناك صدقه في الواقع بالفعل جانا بانه هو الفعل المحرم سواء كان عنادا او لا وقد مر تفصيله بالامر به عليه في بعض مباحث العلم الثالث قد تقرر في مباحث الالفاظان بين الاوامر والنواهي فرقا من ان المط في الثاني هو ترك الفعل المنهي عنه وان لم يكن مقصودا بخلاف الاول فانه ان لم يكن الاصل فيها ان يكون على وجه التعبد كما نعم جملة منهم الا ان المطلوب فيها ولو لدليل خارجي التعبد بها فلا بد في الامتثال من قصد القربة مضافا الى قصد عنوان الفعل الواجب على ان يكون الفعل بعنوانه المامور به اختياريا كما مرت اليه الاشارة في نظير المقام وذلك بخلاف النهي فان المناهي كلها توصليات في الامتثال وان كان لا يصدق فيها ايضا الا اذا كان الترك مقصودا لكن الترك فقط مسقط للنهي كما في الاوامر التوصلية وعلى هذا لو ترك المكلف احد اطراف الشبهة حاقفة قاصدا الى فعل الاخر عدم ارتكابه لذلك الاخر اجزء عن ترك الحرام لحصول الغرض في الواقع وهو ترك الحرام وان كان لا يثاب عليه فان عدم الثواب على الترك لا يلازم العقاب على المخالفة بخلاف الشبهة الوجوبية فلا حرمة من لزوم القصد بالنسبة الى الامتثال بالطرف الاخر ما هو عند اتيانه بالطرف

الاول

الاول قلت فمقتضى ذلك التفصيل في المقامين على انه لم يقم دليل خارجي على التعبد في الاوامر مشكل بين الثالث ان ما ذكرنا من وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة انما هو فيما اذا صح التكليف لكل واحد من الانائين المشتبهين منجزا من غير تعليق على شيء سواء لم يكن معلقا ومشروطا على اصله او كان ولكن بعد حصول المعلق عليه والشرط كما اذا كان المكلف متمكنا على تمام اطراف الشبهة وكان في محل الاحتياج والابتلاء ولما اذا كان الامر على وجه لا يصح النهي عن ارتكاب كل واحد منهما منجزا بل كان النهي عنه محتاجا الى تعليقه على شيء عقلا او عادة او عرفا فلا يجب الاجتناب لما ظهر الا فلان بعد اعتبار التعليق في النهي كالتعليق على القدرة وعدم حصول المعلق عليه لا نعلم بتحقق التكليف في حق المكلف لاحتمال ان يكون الحرام الواقعي هو الطرف الغير المقدور فلا نعلم بحصول التكليف ولو اجمالا فقلب الشبهة بدوية صرفة وقد مر الحكم بجريان البراءة فيها اجماعا عقلا ونقلا فلا التعليق فيما اذا حكم به العقل كالقدرة فذلك كلام فيه لان الواجب المشروط قبل حصول الشرط لا يجري فيه حكم من احكام الواجبات فقبل ان يكون المكلف قادرا على شرب احد الانائين لا تعلق به نهي لقبح النهي عن غير المقدور اذ المفروض حصول المط منه وهو الترك فلا اصل في النهي ابدا لا تعبدا ولا توصلا واما اذا حكم به العادة فلظم لما كما اذا كان الخمر في موضع في جو السماء فان العادة يقضي بقبح النهي عن هذا الخمر فاذا علمنا بان الخمر في جملة مرددة بين ما في جو السماء وذلك الظرف وبين غيره فلا يجب الاجتناب لاحتمال ان يكون هو المنهي عنه واتفاق المفروض انه بحكم العادة معلق على حصول شرط غير واقع واما اذا حكم العرف بالتعليق كان يكون الخطاب على وجه الاطلاق التنجيز من غير اشتراط تعليق مستنكرا مستهجنا في العرف كما اذا لم يكن احد اطراف الشبهة في محل احتياج المكلف وعن ابتلائه فانه من اراد في تريه يشاهد

من نفسه بشاعة الخطاب الناهي عن استعمال اواني الذهب والفضة الموجودة في خزائن السلاطين من غير تعليق بالابتلاء وكذا يعد في العرف من اللغو الخطاب الناهي عن شرب ما في الحوض في اقصى بلاد الهند الا اذا كان معلقا بالابتلاء كان يقول اذا ابتليت باواني الذهب والفضة الموجودة في تلك الخزائن فلا تستعملها واذا ابتليت بشرب ما في الحوض فلا تشربه فاذا علمنا بان احد الاواني الموجود عندنا او الموجود عند السلطان من الذهب او من الفضة فلا يجب الاجتناب عن الموجود عندنا لان عدم تعلق النهي بالموجود في خزانة السلطان منجزا فلو كان هو الذهب لم يكن متعلق التكليف به لعدم حصول الشرط والمعلق عليه وهو الابتلاء بمورد الاحتياج به وكذا يعد في العرف سفها نهي المكلف عن السجدة على ارض معلوم النجس في البر فاذا دار الامر بين ان يكون الارض لكذائي نجسا او المحل لما الفالاني الذي هو محل الحاجة دونها جاز استعمال المال لان النهي عن السجدة لم يكن مطلقا بل لا بد من ان يكون مقيدا بصورة الابتلاء فيحتمل ان يكون النجس في الواقع هو ما لا يصح تعلق النهي به من غير تعليق والمفروض عدم حصول المعلق عليه وهو الابتلاء فلا حرمة فيه فيغلب الشك في الامر شكا بدويا صرفا وقد مر حكمه من البراءة في مسائل نعم ينبغي ان يعلم ان ما ذكرنا من عدم تنجز التكليف عرفا وكون الخطاب بلا تعليق مستهجنا انما يختلف خفاء ووضوحا فالمذكور من الامثلة في الموارد الواضحة واما الموارد الخفية فكما اذا رش نهي كان بحمل رشاشة وشك في وقوعها داخل الاناء او ظاهره فانه يحكم بطهارة ما في الاناء وان علم اجمالا بوقوع الرشاشة في احد الموضعين واقل من ذلك ما اذا شك في وقوعها في الاناء او سطح بالاناء كالارض التي ليست محلا للحاجة وبذلك قد ايد صاحب المدارك القول بعدم

وجوب الاجتناب

وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة حيث ان الاصحاب مطبقون فيما هو الظاهر على عدم وجوب الاحتراز في القضية المفروضة قال ويستفاد من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الماء وخارجها لم ينجس الماء بذلك ولا يمنع من استعماله وهو مؤيد لما ذكرنا واورد عليه بعض من تاخر عنه بان المفروض من الشبهة الغير المحصورة وليس بشيء اذ لا اختصاص للمذكور بذلك لجواز ان يكون الخارج الواقع فيه النجاسة احتمالا محصورا كما لا يخفى واعترضه ايضا في الحدائق بابطال الفارق بين المقامين حيث ان القاعدة المذكورة انما تتعلق بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التي تحويها حقيقة واحدة اذا اشتبه طاهرها بنجسها وحلالها بحرامها فيفرق فيها بين المحصور وغير المحصور بما تضمنته تلك الاخبار لا وقوع الاشتباه كيف اتفق انتهى ولا يبعد ما تحقق حقيقة ما قدمنا في المقام تعرف ضعف التاييد وعدم الفرق سديدا اما الاول فلان حكم الاصحاب بعدم لزوم الاجتناب في القضية المفروضة انما هو بواسطة ما ذكرنا من عدم ابتلاء المكلف بتمام اطراف الشبهة وليس في ذلك تاييد لما ذكره والا لكان الموارد التي لا يتمكن المكلف من ارتكاب احد الاطراف عقلا ايضا مؤيدا للرد واما الثاني فلان التفصيل المذكور مما لم يسبقه اليه احد ولا يكاد ان يلحقه فيه ايضا الا ان بعد ما عرفت من ان الوجه في الحكم بالاجتناب هو تنجز الخطاب الواقعي فبعد تحقق المناط لا وجه للتفصيل المذكور وسيأتي لذلك زيادة تحقيق ويتفرع على ذلك فروع منها عدم وجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة فان الاطراف التي ليست محل الابتلاء من المكلف لا يكون الخطاب منجزا بالنسبة اليها ولو بواسطة استهجان ونكاته لا يخفى على من مارس انواع الكلام وضروب المقام كما ستطلع عليه

بعيد ذلك **ومنها** ما لو وقعت نجاسة من الميزاب مثلاً في احد الانائين الذين كان احدهما قبل ذلك نجساً قطعاً وشك في وقوعها في الاناء الطاهر او النجس بعد العلم بعدم خروجها منهما فانه لا يحكم بلزوم الاجتناب عن الاناء الطاهر سابقاً لان مرجع الشك في المقام الى حدوث تكليف آخر غير ما كان مكلفاً به ابتداءً لان المفروض ان الاناء النجس انما هو معلوم النجاسة فليس هو محل الاحتياج من المكلف نعم لو كان تلك النجاسة الواقعة المرددة مما يختلف حكمها حكم النجاسة الاولى كان كانت الثانية ولوغ الكلب مثلاً والاولى غيره مما لا يحتاج الى استعمال الطين والتراب مثلاً فالتحقيق انه ملحق بالشبهة المحصورة في لزوم الاجتناب لان المعلوم السابق مما لا اثر له في المعلوم اللاحق لاختلاف احكامهما وكذا لو كان احد الاطراف معلوم الحرمة من جهة ثم طرئت الحرمة من جهة اخرى كان كان مغصوباً فصار نجساً فان لكل واحد من الاعتبارين حكماً يلحق به من غير اشكال وقد يتراءى في بعض الانظار انه لو صار احد الاطراف المعلوم بالاجمال معلوماً تفصيلياً كان يكون معلوم النجاسة اجمالاً ثم علم بنجاسة احد الاطراف تفصيلاً ايضاً فلا يجب الاجتناب وليس بشيء لعدم الارتباط بين الجهتين فان المناط في عدم وجوب الاجتناب رجوع الشك الى الشك البدوي المعمول فيه البراءة ولا دخل الجهة التفصيلية اللاحقة بالجهة الاجمالية فيلحق بكل واحد منهما حكمها على ما هو ظاهر لا ستر عليه **ومنها** انه لو تعذر ارتكاب احد الاطراف كما اذا اريق احد الانائين على الارض فان كان العلم الاجمالي حاصلاً قبل بعد التعذر فلا اشكال في عدم وجوب الاجتناب لرجوع الشك في الباقي الى الشك البدوي لاحتمال ان يكون الحرام الواقعي هو المتعذر فيرتفع التكليف وان كان العلم الاجمالي حاصلاً بعد التعذر ففي

الحاكم بالشبهة المحصورة لان التالف بمنزلة المتروك امتثالاً او عدمه نظراً الى رجوع الشبهة وانقلابها الى الشبهة البدوية ولا مدخلية لحصول العلم قبل التعذر وبعده وجهان اقربهما الاول كما افاده الاستاد دام علاه ولعل وجهه ان البناء على مثل ذلك في الحكم بعدم وجوب الاجتناب يوجب هدم اساس القول به اذ بعد الامتثال بترك واحد من الاطراف في المقام او بفعله في نظيره ينقلب الشبهة بالنسبة الى الباقي شبهة بدوية والمفروض ان العقل حكم بلزوم الاجتناب عن الجميع اولاً واما الحكم بعدم وجوب الاجتناب فيما لو حصل العلم الاجمالي بعد التعذر فلان العقل لا حكم له قبل العلم وبعد فالشبهة بدوية وكيف كان فلا بد من التأمل التام في امثال المقام كي لا يشتبه عليك المرام فان الكلام متشابه الاطراف ولعلك بعد التأمل فيما تقدم في الشبهة الوجوبية الموضوعية من التفصيل بين ما لو كان التعذر عقلياً او غير ذلك تقدر على جريانه فيما نحن بصدده وان كان ذلك مما لا يخلو عن شيء لا يخفى وجهه وكان ذلك هو الوجه في عدم تعرض الاستاد دامت افاداته له في المقام والحمد لله اولاً وآخراً وظاهراً وباطناً وله الشكر على ما انعم من نعمه المتوالية وآلائه المتواترة **الرابع** من عرض في الشبهة الحصر هو انه في احتياج لزوم الاجتناب في الشبهة المحصورة هو بقاء ادلة الواقع بحالها وعدم تصرف بتقييد وتخصيص فيها والحكم بوجوب الامتثال عند العلم بوجود المكلف به بترك الكل نظراً الى وجوب مقدمة الواجب فلا بد حينئذ من الاقتصار على ما تقتضيه قاعدة المقدمة ولا شك ان قضية المقدمية لا تدل على ترتب الحكم التكليفي وهو وجوب الاجتناب اما الحكم الوضعي فلا مدخل للمقدمية فيه مثلاً لو امر المولى باكرام العالم واشتبه بين اشخاص محصورة فان وجوب اكرام العالم يقتضي بوجوب اكرام الافراد المشتبهة ولا يقتضي

بان يكون تلك الافراد عالمين كما لا يخفى وكذا وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يوجب اجتناب الاجتناب عن ما اشتبه به الحرام ولا يدل على حرمة الافراد المشتبهة وهكذا وجوب الاجتناب عن النجس لا يقتضي نجاسة الافراد المشتبهة وانما يوجب وجوب الاجتناب عنها فعلى ما ذكرنا يظهر غاية الظهور عدم نجاسة الملاقي باحد الانائين المشتبهين فان غاية الامر وجوب الاجتناب وهو حكم تكليفي لا دخل فيه بالنجاسة التي هي من الاحكام الوضعية ونجاسة الملاقي انما يترتب على نجاسة الانائين لا على وجوب الاجتناب عنهما وقد يظهر من المحدث البحراني القول بنجاسة الملاقي تبعاً لما يظهر من كلام العلامة في بعض كتبه استناداً الى ظواهر الاخبار الامرة بالاهراق في الانائين نظراً الى دعوى استفادة نجاسة كل منهما من الامر بالاهراق مع امكان صحة الوضوء بان يتوضأ اولاً من احدهما ثم يطهر محال الوضوء فيتوضأ ثانياً من الاخر ثم يطهرهما فيصلي فان احد الوضوئين في الصورة المفروضة يقع صحيحاً بلا اشكال فالامر بالاهراق لا يتم الا على القول بنجاسة الجميع عند الاشتباه مضافاً الى ان الملاقي انما هو بمنزلة الملاقى فلو انضم الى الاصلين كانت الشبهة مرددة بين ثلاثة فهو كاحد اطراف الشبهة لان العلم الاجمالي انما هو موجود بين الثلاثة غاية الامر ان احدها يتبع الاخر في الحكم بلزوم الاجتناب وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان الامر بالاهراق في الرواية لا يستفاد منه سوى وجوب الاجتناب ودعوى استفادة الحكم الوضعي من جهة عدم صحة الوضوء على تقدير الطهارة في محله ولم يدل دليل على منشأه فلا دلالة له في الادلة على النجاسة واما الثاني فلان الحكم بلزوم الاجتناب عن الاطراف انما كان بواسطة الادلة الواقعية مع عدم اصل موضوعي يستعلم منه حال الموضوع كاستصحاب الطهارة

او طريق يتوصل به الى الواقع كالبينة واليد ونحوهما واما فيما كان هناك اصل موضوعي يعلم منه حال المشتبه فلا يجب الاجتناب كما في الملاقي فان اصالة الطهارة واستصحابها جارية من غير ان يعارضها شيء ولا ضير في التمسك بالاصل في قبال الادلة الواقعية لعدم منافاتها لها فانها يحكم بوجوب الاجتناب عن النجس ولا تعرض لها في الموضوع والاستصحاب حاكم بان هذا الموضوع ليس نجساً كما ان اليد والبينة على ما عرفت من ان ادلة الطرق الظاهرية لا يعارض الادلة الواقعية بل يؤكدها فان قلت ان اصالة طهارة الطرف الاخر كما يعارض اصالة الطهارة في نفس الملاقى كذا يعارضها في الملاقي ايضاً فلا يجري استصحاب الطهارة ولا اصالة الطهارة قلت قد قرر في مقامه ان الاصلين اذا تعارضا انما يحكم بتساقطهما ولا بد من الرجوع الى اصل ثالث وان كان الاصل الثالث مما لا يجري عند جريان الاصلين والمانع من جريان الثالث هو وجوده وبعد سقوطهما فيجري من غير مانع كما في المقام فان اصالة طهارة الملاقي الى الشك في طهارة الملاقى وبعد طهارة استصحاب طهارة الملاقى فلا حاجة الى استصحاب طهارة الملاقي فان طهارته من آثار طهارة الملاقى واحكامه وبعد ما فرضنا من معارضة اصالة الطهارة في الطرف الاخر باصالة الطهارة في الملاقى وسقوطها لا بد من الرجوع الى الاصل الثالث الذي يجري مع عدم جريان الاصل الموضوعي وهو استصحاب الطهارة في التابع والملاقي ولا يعقل معارضة الاصل في التابع اذ المفروض سقوطه باصالة الطهارة في المتبوع والملاقي قبل الا في التابع وهو الملاقي حال التعارض فلا بد من العمل به والامتثال لو لم تعمل القول بان الملاقي كاحد اطراف الشبهة فليس على ما ظاهره فانه تابع لاحد اطراف الشبهة لا انه احد الاطراف كما لا يخفى فانه منشأ الوهم ثم ان هذا ليس من قبيل ترجيح الاصل في جانب المتبوع

على الاصل في الطرف الآخر معارضته بالاصل في التابع كما قد يتوهم حيث ان تعارض احد
الاصلين للآخر فرع جريانهما والمفروض ان التابع لا يجري لعدم جريان المتبوع لكونه
دليلاً اجتهادياً بالنسبة اليه وبدونه لا تعارض في البين لسقوطه عن اصله وذلك
بخلاف الادلة الاجتهادية كما سيعرف في الكلام فيها انشاء الله فظهر من جميع ما مر ان طهارة
الملاقي مما تقتضيه القواعد لكن ينبغي ان يعلم ان عدم لزوم الاجتناب عن الملاقي
انما هو اذا كان الملاقي لواحد من الاطراف واما لو لاقى لشيء واحد كل واحد منها فلا
شك في نجاسته تفصيلاً لكن فيما لم يحصل التطهير بالآخر منهما وامّا لو تعدد الملاقي
بحسب تعدد الاطراف فالحكم في الملاقيات كالحكم في نفس الاطراف لحصول العلم الاجمالي بنجاسة
احدها غاية الامر انها تابعة لنجاسة الاطراف ويلحق كل منها حكمها من لزوم الاجتناب ولو
تنقص احد الاطراف بعد ملاقيه فهل يحكم بطهارة الملاقي والطرف الآخر او لا فيه تفصيل
بين حصول العلم الاجمالي قبل الانفصال والتعذر وبين حصوله بعد التعذر فعلى الاول
يحكم بالطهارة في الملاقي ولزوم الاجتناب عن الطرف الآخر اذ المفروض ان الاستصحاب
قضى بطهارة الملاقي قبل التعذر والعلم الاجمالي الدائر بين الطرفين بنجاسة الطرف
الآخر وتعذر الملاقي بعد الحكم بالطهارة الشرعية لا يجدي في الحكم بنجاسة الملاقي وطهارة
الطرف الآخر لقيام دليل شرعي على الطهارة في الملاقي والنجاسة في الطرف الآخر وعلى الثاني
يحكم بنجاسة الملاقي ونجاسة الطرف الآخر لحصول العلم الاجمالي بين هذا الملاقي ونفس
الطرف الآخر بان احدها نجس في الواقع ولا بد من الاجتناب والمفروض عدم قيام دليل
شرعي على طهارة الملاقي لتعارض اصالة الطهارة في الطرف الآخر باصالة الطهارة
في الملاقي حيث ان الملاقي بعد لا محل لجريان غير اصالة الطهارة حتى يكون معارضاً

بالدليل

بالاصل في الطرف الآخر وحينئذ علمت ان المعيار في الحكم بالطهارة هو عدم معارضة اصل
آخر لاصالة الطهارة يظهر الوجه في الحكم بنجاسة الملاقي فيما لو حصل العلم بعد التعذر
فتدبر الخامس هل الحكم بوجوب الاجتناب مخصوص بما اذا اجتمعت اطراف الشبهة في الوجود
او يعمها وبين ما اذا كانت تدريجية كان يعلم بان احد الايام من الاسبوع الخاص في الشهر
المخصوص يحرم عليه المسافرة او الصيام وجهان اقواهما الثاني لكن حيث يكون المكلف بمحل
الابتلاء منه على وجه يصح التكليف به من غير تعليق كما لو كان يكون مريداً لصوم ذلك الاسبوع
فان المدرك في هذا الحكم هو استقلال العقل بعد العلم بالتكليف على تحصيل الامتثال
والفراغ عن عهدته والعقل لا يفرق بين ان يكون الاطراف مجتمعة في الوجود كما في الانائين
او الثوبين ام المعلوم عصيرية احدها او متنجسية كما اذا علم بحرمة واحد من افاعيل الوقاع
في برهة من الزمان المعلوم مع كون الفاعل في صدد فعلها ومن هنا قد افتى الشيخ في محكي
النهاية بوجوب الاحتياط على امرأة تعلم باستمرار دمها في شهر او شهرين مع علمها بان بعضاً
منه ايام اقرائه وحيضه من تركها ما يحرم على الحائض واتيانها بما يجب عليها وربما يتوهم
بان الحكم بالاحتياط لا يبتني على لزوم الاجتناب في الشبهة المحصورة نظراً الى وجود اصل
موضوعي في المقام في تمام الشهر وهو استصحاب الطهر الى ان يبلغ عشرين يوماً مع انه لا
معارض له واصالة الاباحة في العشرة الاخيرة لاحتمال ان يكون العشرة الاولى او الوسطى
او الملفقة حيضاً ولا معارض لها ايضاً الا ان يكون استصحاب الطهر مثبتاً لكون العشرة
الاخيرة حيضاً لكنك خبير بانقطاع الاصلين بالعلم الاجمالي بان عشرة من الشهر ايام حيضها
فمرجع الحكم بالاحتياط الى الشبهة المحصورة فتدبر السادس قد تقدم ان المحرم الحقيقي
فما اجاب عما اورده صاحب المدارك على المشهور من حكمهم بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة

مع عدم وجوبه فيما اذا علمنا بوقوع النجاسة اما على الارض او خارج الاناء مع ان
المفروض فيها باختلاف جنس اطراف الشبهة وقد عرفت ايضاً عدم استقامة الا
ان ربما يتراءى في جليل النظر الفرق بين المختلفين الذين يجمعهما عنوان تفصيلي
من عناوين الادلة الشرعية كالانائين المشتبهين او الارض والاناء المردد وقوع النجاسة
في احدهما فانه يجمعهما عنوان تفصيلي من عناوين الادلة الشرعية وهو لزوم الاجتناب
عن النجس وبين المختلفين الذين لا يجمعهما عنوان تفصيلي شرعي اذا علم اما بان زوجته
مرضعة له او ان الاناء الفلاني نجس او علم بان اما داره غصب او زوجته مرضعة
فان في الادلة الشرعية ما يجمعهما فيقتضي لزوم الاجتناب في الاول وعدمه في الثاني نظراً
الى لزوم المخالفة في الاول دون الثاني اذ المفروض عدم وجود خطاب تفصيلي يجمعهما
حتى يلزم من عدم الاجتناب مخالفته ولا يلزم مخالفة الخطابين المخصوصين لكل واحد منهما
لكون كل واحد منهما مشكوكاً تفصيلاً واحدهما اليقيني من العناوين الشرعية فارتكاب كل
واحد من اطراف الشبهة مما لا اعتبار عليه لكن النظر الدقيق لا يفرق بين المقامين لاستقلال
العقل بحرمة المخالفة وصدق المخالفة في الارتكاب كلا من طرفي الشبهة بان يشرب
الاناء ويتصرف في الدار على الوجه المذكور مما لا يليق به ريبة فلا فرق في نظر العقل
بين ان يكون اطراف الشبهة متجانسة كما زعمه المحدث البحراني او مجتمعة في عنوان تفصيلي
قد يتراءى في جليل النظر او غيرها نعم لا يبعد دعوى القول بالتفصيل في الصورة المفروضة
بين ما يقع من المكلف مقصوداً وبين ما لا يقع مقصوداً كما اذا ارسل رسالة الا ان ذلك ايضاً مما
لا يتم الا بعد تقييد في دليل الواقع وبعد ذلك فلا فرق بين المقصود وغيره فليتدبر في المقام
السابع قد يتوهم في المقام معارضة استصحاب الحرمة فيما لو كانت الحالة السابقة هي الحرمة

القول بجواز

للقول بجواز الارتكاب بل قد يتخيل بجعله دليلاً له باتمام المطلوب بدعوى الاجماع
المركب وقد يعارض باستصحاب الحل فيما كانت الحالة السابقة هو الحل بدعوى
الاجماع ايضاً ولا عبرة بشيء منها فان التحقيق عدم اعتبار الحالة السابقة في موارد
الشبهة المحصورة سواء كانت الحرمة او الحل لانقطاع الحالة السابقة بالعلم الاجمالي
مضافاً الى ان الحرمة المعلومة في السابق بعيد التي يدعي القائل بالتحريم ثبوتها الآن
الحرمة هي مقدمية عقلية والحرمة السابقة نفسية شرعية وهي قد انقطعت ولا يجدي
في اثبات الحرمة المقدمية كما لا يخفى وبالجملة ففي موارد الشبهة اما ان نعلم بالحالة
السابقة في كلا الطرفين واما ان لا نعلم بها فيهما او نعلم باحدهما دون الآخر موافقاً
او مخالفاً ولا عبرة بشيء منها او بطهارة الاول دون الثاني كما لا يخفى الثامن
انا اشتبه احد الاطراف لسلسلة اخرى ثم منها الى غيرها فعلى ما اخترناه يجب
الاجتناب فيها ايضاً للعلم بوجوب الاجتناب عن احد الاطراف في جميع السلاسل
ولو كانت متصاعدة اجمالاً لكن ينبغي ان يستثنى من ذلك ما لو انتهت الى الشبهة
الغير المحصورة في كل السلاسل او في مجموعها فتدبر التاسع لو اضطر المكلف
الى ارتكاب احد الاطراف فهل يجب الاجتناب بالباقي مطلقاً او يفصل بين موارد الادلة
او بين حصول العلم الاجمالي بعد الاضطرار او قبله وجوه والتحقيق ان يقال ان الدليل
الدال على جواز الارتكاب قد يفيد حلية المحرم الواقعي في غير موضوع الاضطرار فلا
يجب الاجتناب عن الباقي وقد يفيد جواز الارتكاب مع قطع النظر عن وروده
على الادلة الواقعية بارتكاب تفيد منها يجب الاجتناب عن الباقي اما الاول فلرجوع
الشبهة الى الشبهة البدوية اذ بعد احتمال حلية المضطر عن اصله ينقلب الشك بدويّاً

ضرراً كما في صورة الامتناع واما الثاني فلان قضية الجمع بين الدليلين هو القول
بيدلية الباقي عن الواقع من غير تقييد في الادلة الواقعية ولما لو شك في افادة
الدليل هل هي على الوجه الاول او على الاخير ففيه اشكال مر ان الشك حجة الى
الشك في نفس بعد الشك في كون الدليل على وجه يجب معه الاجتناب ومن لزوم الاجتناب
نظر الى عدم العلم بالبرائة الا به ولعل الاول اقوى العاشر لو حدث حادث في احد العاشر
الاطراف على وجه يطهر النجس الواقعي لو صادفه واقعاً فهل يجب الاجتناب لعله يظهر في
النظر القول بعدم وجوب الاجتناب لارتفاع العلم الاجمالي الا ان التأمل فيه يقتضي بلزوم عشر الحادي
الاجتناب باستصحاب النجاسة اليقينية من غير معارض من قبيل الحادي عشر قد عرفت في اوائل
الاصل هذا انفصال الشبهة التحريمية الموضوعية في الشك في التكليف به بعدد و ان الاكثر
بين المتباينين على المحصورة وغير المحصورة وقد مضى تحقيق القول فيهما لما لا مزيد عليه والى غيرهما
الحال فيهما في مقامات المقام الاول في بيان موضوعيهما فنقول كلها جماعة من حاول
حولها الى العرف وهو كما ترى لا يجدي شيئاً كما في غيرها مما يرجع اليه لاشتباه كثير من اهله
في كثير من موارده ما ان المقصد بالتمييز بيان تحقيقهما على وجه يستعلم منه الافراد المشكوكة
فان الافراد الظاهرة لا حاجة فيها الى التمييز كما في عكسها وقد يظهر من غير واحد منهم بان
المحصورة ما يوجب العسر في اجتنابها فان ارادوا بيان مفهومها وكشف القناع عن حقيقتها
فظاهر السقوط لعدم مدخلية العسر في اعتبار الغير المحصورة وان ارادوا التفسير باللازم كما
الظاهر فلا يستقيم طرداً وعكساً لاتصافها بالمحصورة فيما لو استلزم العسر وبغيرها فيما
لم يستلزمه ولو لغالب افراد النوع في غالب احوالهم وقد يردها ثاني المحققين والشهيدين
وجماعة ممن تأخر عنهم بانها ما يوجب العسر في عدها من حيث كثرة اطراف الشبهة بمعنى ان القضايا

المرتفعة

المرتفعة من اطراف الشبهة على سبيل منع الخلو يبلغ في الكثرة حداً يوجب العسر لو اريد
عدها من حيث تعيين المشتبه واما لو تعلق بالاعداد والتحديد بعد غرض آخر غير تعيين
المشتبه فقد لا يكون العد عسراً كما لا يخفى لاختلاف العسر واليسر باختلاف وقوع
الفعل على الوجوه المنكرة وينبغي ان يراد من الكثرة كثرة اطراف الشبهة لا كثرة المشتبهات
ليدخل في المحصورة ويخرج عنها ما لو قلت اطراف الشبهة وان كثرت المشتبهات كما في شبهة
الكثير في الكثير فانه لو اشتبهت الف دراهم بعشرة الاف دراهم فان المشتبهات كثيرة في
احصائها عسراً الا ان اطراف الشبهة عشرة بعد اسقاط المكررات وعدم اعتبار الصور
المتداخلة ثم ان المراد باطراف الشبهة ايضاً ما يكون لها في العرف وكعادة معتادة جعلها
اطراف الشبهة فان الحبة الواحدة من الحنطة وما يشابهه في الصغر لا يكون من اطراف
عندهم فيما لو اشتبه واحدة بين عشر بل اطراف الشبهة في مثله امثاله ما هو المعتاد في
استعمالاته من القبضات ونحوها كما لا يخفى ومع ذلك كله فلا يجدي شيئاً كما يظهر من
الضابطة التي قررها في المقام حيث جزم بكون الالف من غير المحصورة قطعاً واحال الامر
الى التفصيل الادلة عند الشك فان المقصد على ما عرفت افادة قاعدة يتميز بها صور الشك
على ما هو ظاهر لا ستر عليه وبعد الرجوع الى الادلة فلا يجدي في القاعدة وحيث ان
بيان الموضوعات فيما لم يكن في عنوان الادلة الشرعية كما في الفاظ الكتاب والسنة او
مورد النقل الاجماع او معقد الاجماع مما لا يترتب عليه كثير فائدة فلا وجه للاطناب في
المقام بايراد النقوض والابرام لعدم ورود هذا اللفظ في عنوان دليل الا ان يقال ان
المحقق الثاني بعد ما فسرها بما مر ادعى الاجماع على عدم وجوب الاجتناب عن مثل مورد
نقل الاجماع هو ما فسرها به وهو كما ترى المقام الثاني في انه هل يجب الموافقة القطعية فيها المقام الثاني

اولا الحق عدم الوجوب للادلة الاربعة كتاباً وسنة واجماعاً وعقلاً اما الاول فالايات الاول
الدالة على عدم جعل الحرج في الدين والتقريب بوجهين الاول ان الاجتناب عن
الشبهة الغير المحصورة يلازم العسر في الاغلب للعلم الحاصل لاغلب افراد النوع بان اغلب الاجناس
الموجودة عندهم والمستعملة لديهم من الماكولات والمشروبات والملبوسات وغيرها
يشتمل على فرد محرم على وجه لا ينفك في اغلب الاحوال الاحتراز عنها عن العسر والحرج لضيق
والثاني ان في ترك الافراد المباحة الكثيرة والالتزام به مقدمة لترك الحرام المشتبه بينها
عسراً لا ينكره الا المكابر ولهذا قد قلنا بان الحرام المشتبه لو كان مما يعتد شانه عند نا
ويتم به كما لو كان النبي او المعصوم مشتبهاً في جماعة غير محصورة يجب قتلهم يجب
الموافقة القطعية فان الفعل يختلف عسراً ويسراً بحسب اختلاف وجوهه ووقوعه على
عدة وجوه كما لا يخفى هذا الا ان التقريب الاول يتوقف على مقدمتين يتطرق اليهما المنع
احديهما هو لزوم العسر على الاغلب في اغلب الشبهات الغير المحصورة في اغلب الاحوال كما
هو المصرح به في اغلب الاحوال كما هو المصرح به في التقريب وثانيهما الدليل الدال على وثانيهما
ارتفاع العسر والحرج بهذه المثابة وكلتا المقدمتين في محل المنع اما الاولى فظاهرة
واما الثانية فالادلة الدالة على ارتفاع العسر والحرج عن هذه الامة المرحومة لا تخرج عن
اقسام ثلث احدها ما يدل على ارتفاع العسر عن الكل في الكل على وجه يكون المناط هو
العسر الشخصي على كل شخص كما هو المستفاد من قوله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من
حرج فان الظاهر المتبادر منه عدم جعل حكم يشتمل على عسر على كل احد في الدين وهذا هو
المتيقن من تعبيره كما هو المعمول عند الفقهاء كما لا يخفى وثانيها ما يدل على عدم جعل
الحكم المشتمل على العسر في الاغلب على الكل كما هو المستفاد عن بعض اخبار الباب فان جملة منها ظاهرة

فان

في ان الحكمة في جعل الحكم الفلاني على الكل اشتماله على العسر في الاغلب على الاغلب وهذا
تعبير عن مظان كلماتهم ومطاوي استدلالاتهم فان عادتهم جارية على الحكم في الاحكام
كما لا يخفى وثالثها ما يدل على اشتمال الدين على الاحكام العسرة بمعنى ان مبنى الامر في الدين
على اليسر دون العسر كما يقتضي في العرف ان رأي المجتهد الفلاني عسر ورأي الاخر يسر
لا يراد منه ان تمام احكامه مشتمل على العسر وهكذا في غيره على اليسر بل المقصد ان مبنى امر فتوى
الاول على العسر والاخر على اليسر ولا ينافي ان يكون بعض احكام الاول غير عسر وبعض
الاحكام للثاني عسراً ولا ينافي ذلك تيسيره على البعض في الاول وعسره على البعض في
الاخر كما هو مستفاد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم بعثت على الملة السمحة السهلة فان الظاهر
منه هو ما ذكرناه وهذا وان كان بعيداً عن مساق كلامهم الا انه قريب عن مساق الادلة
في حد نفسه الا انها لكونها واردة في مقام الامتنان تنافي التخصيص لكونه مستهجناً
عندهم في مقام الامتنان ولا سيما فيما اذا تكثر كما في المقام وبالجملة فالقدر المتيقن من
ارتفاع العسر والحرج انما هو على الوجه الاول على ما بسط عليه كلمات الفقهاء
واعتبار العسر النوعي انما يتوقف على دليل خاص خارج كما ثبت في بعض المقامات
لا يكفي في اثباته الاستناد الى ادلة العسر فاحفظ ما ذكرنا واضبطه فلعله ينفعك
في كثير واما الثاني فصنفان الاول ما يخصه ويدل على جواز الارتكاب في الاول
الشبهة الغير المحصورة كما عرفت في خبر ابي الجارود في حديث الجبن وهو يشعر بما ذكرنا
في تقريب الاستدلال بالايات في الوجه الثاني كما لا يخفى والثاني ما يعمومه او اطلاقه
يدل على الجواز كقوله كل شيء يكون فيه حلال وحرام والتقريب ان الرواية المذكورة
على ما مر غير مرة محمولة على الشبهة البدوية وحيث ان الشبهات البدوية لا تنفك غالباً

عن الشبهة الغير المحصورة فما يدل على جواز الارتكاب فيها يدل على جواز الارتكاب فيها ايضا بالالتزام لا يقال ان الاطلاق لا دخل له في هذه الجهة وانما هو مسوق لبيان حكم الشبهة البدوية في حد ذاتها لانا نقول قد قرر في مباحث المطلق والمقيد ان المطلق لو صادف في الاغلب شيئا اخر وحكم الاطلاق بحليته فلا بد من القول بسراية الحكم الى الاخر ايضا والا لانحصر مورد المطلق في النادر فتدبر ثم ان مما قررنا يظهر الوجه في عدم الانتقاض بالشبهة المحصورة لانا نقول بجواز الرواية باطلاقها الغير المحصورة حتى يتوجه النقض بها كما لا يخفى واما الثالث فقد نقل جملة من اعيان الفقهاء وادعوا العلم الاجماعي عليه مضافا الى تحقق الاجماع في الجملة في بعض الامثلة عندنا واما الرابع فلان المنشأ في لزوم الاجتناب هو حكم العقل بلزوم دفع الضرر العقابي المحتمل في كل من الاطراف ونحن نشاهد عيانا ونعاين وجدانا عدم الاعتداد بهذا الاحتمال في الشبهة الغير المحصورة على وجه يعد المجتنب عنها سفيها ويحمل الاجتناب منها على انه من اصحاب الوسواس او الجنون ومن العجب صيرورة الاحتمال بكل واحد من الاطراف وان لم يكن محصورة ومع ذلك فلا يفتي العقل بالاحتمال بمعنى ان العقل عند ملاحظة معارض امر ولو في الجملة يحكم بتقديم معارضه عليه مع ان الضرر العقابي على ما عرفت في موضوع احتماله لا ينبغي ان يعارضه شيء فكيف بالتقديم عليه وبالجملة العقل لا يبالي من عدم الاجتناب فيها اذا تكثرت اطراف الشبهة مع تساوي الاحتمال في الواقع بالنظر الى كل واحد منها الا ان النفس بما يحتال في تحصيل الظن بالبعض ومنه يعلم وجه الحاق المشكوك في الغلبة ثم ان من ههنا يمكن استنباط مناط المقام وتحصيل معيار يعلم به المحصورة عن غيرها كان يقال ان الغير المحصورة ما لا يعتني العقل

بالاحتمال بالارتكاب بعد العلم بوقوع الحرام فيها كما لا يخفى كذا افاد سلمه الله الا انه كغيره ايضا ما لا يجدي فائدة لعدم العلم في تمام الموارد فلا بد من المقام الثالث في انه هل يجوز المخالفة القطعية او لا فنقول ان قضية الادلة القائلة بعدم وجوب الموافقة القطعية لا بد على مدلولها المذكور سابقا لو كان مقصودا ابتداء فان منها الادلة النافية للعسر وظاهر عدم امتنانها على ارتكاب جميع اطراف الشبهة واما الاخبار فالعامة منها كقوله كل شيء يكون فيه حلال لا دلالة فيها على جواز المخالفة كما عرفت في الشبهة المحصورة لعدم مقاومتها لادلة الواقع فان العمدة في المقام كما عرفت في بعض الامور المتقدمة هو عدم وقوع تمام اطراف الشبهة في محل الابتلاء ولذلك يصير الدليل الدال على الحرمة معتبرا لئلا يلزم الاستهجان العرفي واما في محل الابتلاء فيجب التكليف بالواقع ولا يجوز المخالفة واما الاخبار الخاصة كخبر ابي الجارود فالظاهر ان دلالتها على جواز المخالفة ظاهرة واما الاجماع فالحق عدم دلالته بوجه على جواز المخالفة فان المجمعين على ما يظهر من مساق كلامهم في مقام بيان عدم وجوب الاجتناب كما في الشبهة المحصورة واما جواز المخالفة فغير ظاهر كلامهم بل يشهد الى هذا عدم تعرضهم لبيان الاحكام الوضعية المترتبة على جواز المخالفة عند دعوى الاجماع على عدم لزوم الاجتناب من لزوم التطهير فيما اذا اشتمل على نجس ونحوه مع انه من المناسب ذكره في مثل المقام كما لا يخفى واما العقل فهو يفصل بين ان يكون بانيا على ارتكاب الجميع ابتداء فيحكم بعدم الجواز وبين ما يلزم منه المخالفة من غير قصد الى ارتكاب الكل فلا يبالي بالمخالفة كذا افاد سلمه الله الا ان قضية تنجز التكليف بالواقع عدم

جواز المخالفة مطلقا كما في الشبهة المحصورة والتفصيل المذكور وان تم فهو جار فيها ايضا الا ان يقال بالفرق بينهما كما عرفت في بيان دلالة العقل على عدم وجوب الموافقة القطعية هذا تمام الكلام في الشبهة الغير المحصورة الموضوعية واما الشبهة الغير المحصورة الوجوبية فيحتمل ان يقال بلزوم الاتيان بعدد المشتبهات من الاطراف الغير المحصورة على وجه لا يحصل له العلم بالمخالفة على حسب اختلاف كثرة المشتبهات وقلتها فلو كانت خمسين مثلا يجب الاتيان بها او العشرة يجب الاتيان بها ويحتمل ان يقال بلزوم الاتيان على قدر وسعه وطاقته بحيث لا يفضي الى العسر والحرج بدعوى استقلال العقل على ذلك فهو فارق بين المقام وبين الشبهة التحريمية في الغير المحصورة حيث قد عرفت بعدم لزوم الاجتناب فيها كذا افاد سلمه الله وللمنع فيه مجال واسع لعدم الفرق بين المقامين في جليل النظر اللهم الا ان يقال ان الشبهة التحريمية لا ينفك مانعا من احتمال الامتثال الا عند استيعاب تمام الاطراف بالارتكاب بخلاف الشبهة الوجوبية حيث ان ترك الكل ممكن فيلزم المخالفة القطعية مع ان المخالفة القطعية في التحريمية ايضا اثبات جوازها دونه خرط القتاد فتدبر ثم انك قد عرفت فيما تقدم في المقام الثالث ان المقام في انحصار الشبهة وعدم انحصارها لا بد من الرجوع الى الاحتياط وقد يتوهم الرجوع الى البراءة عند الشك الا ان عدم التخصيص في الادلة الواقعية تقضي بلزوم الاحتياط كما تقدم في كلام المحقق الثاني

اصل في الشبهة الموضوعية عند الشك في المكلف به فيما دار الامر بين الواجب والحرام والحق القول في المقام هو لزوم فعل احدهما دائما وترك الاخر كذلك فانه مسلم الوجوه المتصورة في المقام لاستلزام فعل الكل وترك الكل مخالفة قطعية صاحبا

قطعية مصاحبا مع مخالفة كذلك وترك احدهما في البعض وفعل الاخر كذلك يوجب العلم بالمخالفة والقطعية في البعض بخلاف اختيار احدهما دائما وترك الاخر كذلك لاحتمال الموافقة دائما مع عدم العلم بالمخالفة ولو في بعض الاوقات ولا ريب في ترجيح العقل له على غيره من القسمين الاخرين عند التعارض بينهما وهذا مما لا ريب فيه ولا ريب الا انه لا بد من ان يعلم ان الحكم على الوجه المزبور انما يتم فيما لم يكن هناك اصل موضوعي مشخص الحلال من الحرام والواجب من غيره واما عند امكان التعيين بالاصل فلا ريب في الاخذ بمقتضاه كما انه لا ريب في ان ما ذكرنا انما يتم فيما لو لاحظنا مجرد الوجوب والحرمة من غير ملاحظة امر خارج عنهما كما اذا كان احدهما فيما لم يكن الاخر مما كان من الاهمية فانه يجب الاخذ بالمتعدد لان تحصيل الامتثالين اولى من [illegible] ما اذا كان الاخر اهم فيجب مراعاته وان كان متحدا ثم ان ما ذكرنا انما يتم فيما اذا كان المتعدد معلوما من المشتبهات كان يعلم اجمالا بحرمة شرب هذين الانائين ووجوب شرب الانائين الاخرين او بالعكس واما اذا لم يعلم بالمتعدد فلا فرق في ذلك ايضا كما لا يخفى وبالجملة فلا بد للفقيه من ملاحظة الموارد فرب واجب يقدم على الحرام وان قلنا باولوية دفع المضرة من جلب المنفعة وربما ينعكس المطلوب ولو مع قطع النظر عن القاعدة المذكورة فلتكن على خبر منها

اصل قد عرفت في اول البحث انقسام الشبهة الى الشك في التكليف والشك في المكلف به وان كل واحد منهما اما موضوعية واما حكمية وقد فرغنا عن بيان احكام الشبهات التكليفية موضوعية وحكمية وعن الشبهة في المكلف به في الشبهات الموضوعية على حسب اختلاف اقسامها من المتباينين وجوبية وتحريمية ودوران الامر بين المحذورين ودوران الامر بين الاقل والاكثر بقي الكلام في الشبهة الحكمية عند الشك في المكلف به فتارة يقع الكلام في المتباينين واخرى في الاقل والاكثر وعلى الاول فتارة في الشبهة الوجوبية واخرى في التحريمية

ومرة في دوران الامر بين المحذورين والاصل هنا معقود لبيان الشبهة الوجوبية
منها فتارة فيما اذا تعارض فيها النصان فتفصيل الكلام فيه في الخاتمة ان شاء الله ثم واخرى
لفقد النص او اجماله اما الكلام عند التعارض فمحصله التخيير على ما يجيء واما عند فقد
النص او اجماله كما اذا علمنا بوجوب الظهر او الجمعة اجمالا فلم يتحقق الواجب بالخصوص لعدم
النص عليه او اجماله فيه فيقع الكلام فيه في مقامين تارة في جواز المخالفة القطعية وعدمه
واخرى في وجوب الموافقة القطعية وعدمه اما الكلام في المقام الاول فقد يظهر من المحقق
القمي تبعا للمحقق العلامة الخونساري على ما حكاه عنه جواز المخالفة والحق عدمه كما ستعرف
وقد يتوهم اما لان الامر في المقام الى ما تقدم في الشبهة المحصورة وليس على ما ينبغي للفرق الظاهر
بين المقامين للعلم بوجوب الاجتناب عن النجس في الواقع وان كان مرددا بين انيائه
القطع بتعلق الطلب فعلا ذاتا وتركا على حسب اختلاف المقامات فيها بخلاف المقام فان الخطاب
غير معلوم المراد فما هو مقطوع لا يجدي لانه مبين لمجرد الصوت وما هو مجد غير معلوم وهو
المراد بما يسبق الى الوهم القول بالبرائة في المقام دون الشبهة المحصورة فان الموهم فيها
بمكان من البعد على ما عرفت ثم انه قد يتوهم ايضا تنزيل المقام بما مر في دوران الامر بين الواجب
والحرام في الشبهة الحكمية التكليفية وسقوطه ظاهر لاستلزامه المخالفة العملية في جميع صور
عملا مركما عرفت تفصيلا وكيف كان فما احتج القائل بان التكليف في المقام اما باحدهما معينا
او باحدهما غير معين او بالواقع المجهول عندنا والكل باطل اما الاول فلعدم الامر به كما هو
المفروض وبكشف عنه قبح العقاب عند العقول السليمة على ترك احدهما بالخصوص واما
الثاني فلعدم دلالة الامر على احدهما بهذا الوصف لكونه امرا انتزاعيا لا يناط عليه الخطابات
الشرعية ولا غيرها واما الثالث فلقبح العقاب عليه مع كونه مجهولا كما في الشكوك البدوية

ان اريد

ان اريد اثبات التكليف بواسطة ادلة اخرى من اجماع على لزوم الاتيان بشيء او اخبار
الاحتياط فعلى تقدير وجوده لا يضر بما نحن بصدده من اقتضاء العقل لعدم كما لا يخفى و
الجواب عنه ان التكليف بالواقع المجهول عندنا والاصغر فيه لان الجهل بالخطاب غير مفتقر
تعلق العلم بنفس التكليف كما في صورة العلم التفصيلي فيما لو علمنا تفصيلا بان المانع الغلاني اما
هو خمر واما مغصوب فان الخطاب مجهول من حيث ان العلم حاصل فلا يضر في جهل الخطاب
ففي المقام نحن ندعي ان العلم الاجمالي بمنزلة العلم التفصيلي كما ان الجهل بالخطاب مع حصوله
لا يضر في لزوم العمل على طبقه وكذا في المقام فالعلم الاجمالي منجز للتكليف كالعلم التفصيلي
الاحكام الفرعية اجماعا منا وجهه عقاب الجاهل المقصر كما حقق في محله وقوله عليه السلام في السائل
السائل عن سماع صوت الجواري في الخلاء ما اسوء حالك لو كنت مت بهذه الحالة وعليه
استقر طريقة العقلاء في اطاعة مواليهم وتعذيب عبيدهم كما هو اوضح من الشمس وابين من الامس
عند الرجوع الى سجيتهم فالمانع اما ان يقول بان مجرد الجهل بالخطاب يقضي بعدم التكليف و
لو مع قطع النظر عن جميع ما عداه فكلامه منقوض بصورة التمكن عن تحصيل العلم التفصيلي او بمجرد
الجهل سقط التكليف فلا دليل على وجوب مقدمة الواجب بعد سقوطه بها فلا دليل على
تحصيل العلم الا ان مقدمة الواجب المشروط ليس بواجب اتفاقا ولهذا قد طعن على القائل
بلزوم الفحص مع عدم القول بوجوب الواقع عند الجهل كالمقدس الاردبيلي ومن تبعه
كصاحب المدارك ونحوهما من المحققين بان وجوب المقدمة مع عدم وجوب ذيها من اعجب
العجائب اللهم الا ان يقال بان الفحص واجب نفسي لا مقدمي كما يراه بعض الاجلة تبعا لاجنبي
من الاعاظم الا انه قد مر في محله سقوطه اذ الواجب النفسي او الغيري ليس مجرد الاصطلاح
والتعبير بل المناط فيه هو المصلحة الواقعية فلو كان الفحص ذا مصلحة واقعية في حد ذاته

مرتبة هو تنبيه فهو واجب نفسي ولو لم يكن كذلك بل مصلحة وجوبه في غيره فهو واجب غيري
فليس الامر بيد ناحي تعرض وجوبه النفسي مثل الفحص والوقت فوجوبه الغيري بعده
كما لا يخفى واما ان يقول بان الجهل بالتكليف مع عدم التمكن يمنع من التكليف ولو عند
العلم الاجمالي فالحاكم بينها وبينه هي الادلة السابقة من عموم لزوم الاطاعة عقلا
كما ان العقل يحكم بلزوم الامتثال عند العلم التفصيلي فكذا يحكم به عند العلم الاجمالي
ان كان الخطاب مجهولا اذ لا فارق فيه وعليه سيرة العقلاء في كل الازمنة في جميع الامكنة
فان قلت مرجع النزاع عند التحقيق على ما قررت الى ان شرط التكليف هل هو العلم
التفصيلي اولا فالقائل بالبرائة يدعي الاشتراط ومدعي الاحتياط يقول بالاطلاق
فعلى الاول لا تكليف عند عدم العلم التفصيلي لانتفاء شرطه وعلى الثاني فلا بد من الامتثال
والشبهة في المقام ترجع الى الشبهة البدوية التكليفية لما تقرر في مقامه من ان الشك في
اشتراط الواجب واطلاقه راجع اليه والاشتراط موافق للاصل اذ قضية الاشتراط
كما عرفت هو العدم عند العدم وبالجملة ففي المقام لا بد من اعمال البرائة لانه من
موارده قلنا نعم اذا دار الامر بين الاشتراط والاطلاق الاصل الاشتراط لان
الاصل عدم التكليف ولا يجدي اصالة عدم الاشتراط ما لم يكن في البين اطلاق لفظي
يؤخذ به ومرجعها الى اصالة البرائة الحقيقية في المطلق واما اذا لم يكن هناك اطلاق
لفظي فرجعها الى اثبات التكليف في محل الشك وقد عرفت جريان البرائة فيه كما ستعرفه
في بعض المباحث الآتية الا انه لا بد ان يعلم ان المقام مما لا اجرة به لاختصاص مورد
البرائة بما اذا لم يكن الشك في البرائة والاحتياط كما عن الشك في التكليف من غير ان يكون
الشك في الاحتياط واما اذا كان الشك في مورد البرائة والاحتياط كما انا نعلم بان المورد

الكذائي

الكذائي مورد البرائة او الاحتياط فلا يجري فيه البرائة بل لا بد من الاخذ بالاحتياط
والسر في ذلك ان مناط قاعدة البرائة هو حكم العقل بقبح العقاب عند الشك في التكليف
فالمرجع حكم العقل بذلك لم يؤمن من الضرر المحتمل فعند تردد العقل في قبح العقاب وعدم
يتحير فيحكم بلزوم الاحتياط اذ لا رافع لاحتمال العقاب الحاكم بدفعه العقل المستقل فانه
في لزوم الاحتياط والعمل بالبرائة عند الشك في البرائة انما هو شك بدوي يرتفع بملاحظة
عدم ما يؤمننا من الضرر كما هو المفروض كما في الشك في البرائة في موارده على ما مر تفصيل
الكلام فيها فظهر من جميع ما مر انه لا شك في ان العلم الاجمالي ايضا منجز للتكليف كالعلم
التفصيلي اذ ليس منجزا كالجهل الساذج لا يصح التعويل باصالة البرائة عن التكليف عند عدم
العلم التفصيلي ولو مع وجود العلم الاجمالي اذ الاصل الاصيل في امثال المقام هو الاحتياط
لعدم ما يعارض وجوب دفع الضرر كما لا يخفى على ان العقل يحكم باستواء العلم الاجمالي و
التفصيلي في تنجز التكليف بهما كما يكشف عنه بناء العقلاء وان كان التمسك ببناء العقلاء في
امثال المقام لا يخلو عن شيء لاحتمال ارتكاز الاحتياط في اذهانهم حيث ان المقصد عندهم هو
الوصول الى المصالح الكامنة والمفاسد الموجودة في الاشياء من غير ملاحظة التعبد باطاعة
المولى الا ان الوجدان السليم لو لاحظ المقام ولو بعد الغض عما ذكر وتمحض في ملاحظة الا
والمعصية اللازمتين للتعبد يحكم بعدم الفرق كما لا يخفى ثم انه ظهر من جميع ما مر وجه المختار
من عدم جواز المخالفة والمقام الثاني في لزوم الموافقة القطعية وقد مر في تزييف احتجاج
القائل بجواز المخالفة ما يغني عن اطالة الكلام في توجيه المختار الا انه لا بد من تعرض بعض
الوجوه التي قد استند لوجوب الموافقة كما هو الحق فمنها استصحاب التكليف وبيانه
انه لو فرض حصول الاشتباه بعد العلم التفصيلي فقبل حصول الاشتباه لا بد من الامتثال

وبعده يشك فمقتضى الاستصحاب بقائه ويتم في الثاني بعدم القول بالفصل وفيه
اولاً عدم ارتباطه بالمقام اذ على تقدير الاغماض عما فيه يثبت حرمة المخالفة لا وجوب الموافقة
وثانياً ان استصحاب التكليف في الصورة المفروضة معارض باستصحاب البراءة قبل
التكليف بيان ذلك الصبي المراهق لا تكليف له قطعاً فلو بلغ وعلم اجمالاً بوجوب شيء غير
معلوم المراد فاستصحاب البراءة السابقة يقتضي بعدم التكليف ويتم في الباقي بعدم
القول بالفصل اللهم الا ان يقال بتقديم استصحاب التكليف لانه اصل مثبت للتكليف وبه
يرتفع الشك في التكليف كما يقال عند دليل الاجتهادي اذ مرجع استصحاب البراءة الى نفس
قاعدة البراءة وعند التعارض يقدم الاستصحاب على البراءة ومنها قاعدة اشتراك
التكليف وبيانها ان الكلام في الجهالات العرضية بعد تمام الحجة على الكل بوجه متعارف
في الابلاغ وانما نسخ الاجمال بعد خفاء الحجة وحدوث الاراء الباطلة وكثرة الغالة
كالظن بجاحلة من الاخبار وبهذه من الاثار فكان الامر المجمل معلوماً عند الشافهين وقد
انعقد الاجماع على اشتراك التكليف فيثبت في حقنا ايضاً وفيه ان بعد الاغضاء عن
معلومية الحكم للشافهين ان المعلومية عندهم لا تقتضي ثبوت الحكم في حقنا عند الجهل على
ان ذلك لا يقتضي بوجوب الموافقة القطعية الا بعد تمام قاعدة الاشتغال كما لا يخفى فلو
فرض الجهل في حق الشافهين فلا نسلم التكليف في حقهم ايضاً فلا فرق بيننا وبينهم الا
العلم والجهل ومنها استصحاب الاشتغال وبيانه انه بعد الاتيان باحدهما الشك في رفع
الاشتغال وبقائه والاصل يقتضي ببقائه وفيه انه لا كلام انه لا يخرج عن نوع مصادرة
لو اريد استصحاب التكليف بنفس الواقع المجهول وغير مفيد لو اريد استصحاب غيره اذ المفروض
اتيانه باحد المحتملين فانقطع الاستصحاب وان اريد استصحاب الامر المردد بين الواقع وغيره

فهو

بغيره فهو من فروع المسألة ويجيء الجواب عنه وثالثاً انك قد عرفت فيما تقدم في اوائل
المبحث عدم جواز التعويل على الاستصحاب في مثل المقام وتوضيحه يحتاج الى رسم
مقدمة وهي انه لا شك في ان مورد الاستصحاب لا بد له من ان يكون هناك يقين
سابق ثم شك لاحق له من حيث ثبوت المتيقن في السابق بعد الشك يحكم ببقاء المتيقن وترتب
عليه احكامه فعلى هذا لا معنى للاستصحاب للآن فيما نام المتيقن على المشكوك حال الشك
من حيث ثبوته في الزمن السابق فلو فرض انتفاء الشك في اللاحق فلا مجرى للاستصحاب
بل لا يعقل له معنى اذ المتيقن بحسب الواقع مشكوك فلا معنى للحكم ببقائه وعدم نقضه
الا الاخذ باحكامه بعد عدم ترتب الاحكام عليه فيجيء الاستصحاب بلا محصل كما
لا يخفى واذ قد تقرر هذه فنقول ان الحكم بالاتيان بالفرد المحتمل هو العقل اذ بعد العلم بالتكليف
فهو حاكم على الامتثال وهو موجود في الاثنا فالمكلف بلا خطر حكم العقل كانه
يسمع من المولى وهو يأمره بالاتيان بالواقع والمفروض عدم حصول العلم بالامتثال مع ان
المطلوب منه هو الامتثال فلا مناص من الاحتياط اذا نجز الشك في الامتثال يكفي في استقلال
العقل في الحكم بالامتثال ولا حاجة الى ملاحظة ثبوته في الزمن السابق ولو فرض عدم
حكم العقل بلزوم الامتثال فلا جدوى في الاستصحاب بل لا معنى له كما عرفت انفاً بل الا
عند الشك في البراءة يحكم ببقاء الاشتغال بالواقع وحيث ان المفروض عدم حكم العقل
بلزوم الامتثال لا يترتب على بقاء الاشتغال اتيان المحتمل الاخر الا على تقدير ان يكون الاصل
مثبتاً لكون الباقي هو الواقع فيجب امتثاله كما عند العلم التفصيلي ثم ان مجرد كون الاصل
مثبتاً انما يجدي فيما اذا اتحدت الجهة الباقية مثلاً واما اذا تعددت المحتملات فالاصل على
تقدير الاثبات يقتضي بان الواقع بين الجهات الباقية ولا يجب الامتثال والاحتياط الا

ومنها

يقدر حكم العقل بلزوم الاحتياط والمفروض عدم استقلال العقل به فلا يترتب الاتيان
بالمحتمل الثاني على الاستصحاب وان كان المثبت منه ايضاً معولاً عليه كما يراه بعض من لا تحقيق
له وقد يستدل في المقام باخبار الاحتياط عموماً كقوله اخوك دينك وقوله دع ما يريبك
الى ما لا يريبك وقد عرفت فيما سبق في المقامات السابقة عدم صحة الاستناد اليها لضعف
سندها وعدم الاعتداد بدلالتها نعم ربما يصح التأييد بها وخصوصاً مثل ما رواه الشيخ
عن علي بن سندي عن صفوان عن عبد الرحمن قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجلين اصابا
صيداً وهما محرمان الجزاء بينهما او على كل واحد منهما جزاء فقال بل عليهما جميعاً ويجزي كل واحد
منهما جزاء الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا
اصبتم مثل ذلك فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا وتعلموا والتقريب ظاهر بعد
ظهور ان المقام من الشك في المكلف به الا ان يقال ان الامر بالاحتياط انما هو بواسطة
امكان الوصول الى الحجة وتحصيل العلم فيدل على عدم جواز العمل بالاصل قبل الفحص ولا دلالة
فيه على لزوم الاحتياط فيما لم يكن هناك رجاء حصول العلم كما في امثال زماننا على ان الامر
بالاحتياط يحتمل رجوعه الى الفتوى بغير علم كما لا يخفى فيكون مفاده مفاد سائر الاخبار
العامة ومثل ما رواه في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم عليه السلام قال سألته عن
الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابداً فقال عليه السلام لا اما اذا كان
بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك
فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة
فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا
يقدر على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو

معذور

معذور في ان يتزوجها الحديث والتقريب ان المفهوم من التعليل لزوم الاحتياط فيما
يمكن الاحتياط كما في الجهل بانها في العدة اولاً والجواب ان ذيل الرواية دليل على عدم
وجوب الاحتياط كما في قوله اهون لذلك وحسن الاحتياط مما لا يحتاج الى بيان كما
لا يخفى تنبيه العلم الاجمالي يتصور على صور الاولى ان يكون العلم الاجمالي
في امرين يجمعهما تكليف تفصيلي وعنوان تفصيلي شرعي كان يكون الواجب شيء يمكن ان يتجلى
باطوار مختلفة ويتحقق في ضمن كل واحد منها بدلاً عن الاخر كالجهر والاخفات والظهر والجمعة
والقصر والاتمام فان المكلف بعد علمه تفصيلاً بوجوب الصلوة يشك في كون الخصوصيتين
مع العلم الاجمالي باعتبار واحدة منها فمنصب العلم الاجمالي والشك نفس الخصوصيات اذ
المكلف شكه في ان التكليف بالصلوة المعلومة تفصيلاً هل يجب امتثاله في ضمن الظهر او
الجمعة فيشك في الافراد مع العلم باحدها اجمالاً ونظير ذلك الاخبار المشتملة على القدر الجامع
على وجه لو تكررت لتواترت كما لا يخفى فان من طرح الخصوصيتين يلزم طرح حكم شرعي
تفصيلي غير انتزاعي وهو التكليف بالصلوة المعلوم تفصيلاً الثانية ان لا يكون العلم
الاجمالي بين امرين كذلك بل يكون على وجه لو طرحنا الخصوصيات لا يلزم منه طرح امر معلوم
شرعاً تفصيلاً غاية ما يلزم فيه طرح خطاب انتزاعي وهو الخطاب باحدهما كما اذا علم
اجمالاً بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال او بوجوب عمرة في الحج او بوجوب المضاجعة
مثلاً فانه من طرح الخصوصيات لا يلزم طرح خطاب شرعي الا ما ينتزعه العقل من وجوب
احدها فمنصب العلم الاجمالي هو تمام الخصوصية والطبيعة ونظيره الاخبار التي لا يجمع
مضمون على وجه لو تعددت لتواترت كما لا يخفى الثالثة ان يكون العلم الاجمالي
حاصلاً بين وجوب شيء وحرمة الاخر كما اذا علم اجمالاً بوجوب غسل الجمعة او حرمة الاستغفار

عند التحليل ولك ان تقول ان المكلف اما ان يعلم جنس الخطاب او لا يعلم فلا يدري ان
تكليفه هل هو الامر او النهي وعلى التقديرين فاما ان يعلم بامرين يجمعهما خطاب تفصيلي
او لا يعلم بهما بل علمه الاجمالي دائر بين امرين في مسئلتين لا شك في لزوم امتثالهما
التي يجمعهما عنوان تفصيلي كما يحكم به العقل السليم الخالي عن شوائب الوهم على ما عرفت فيما
تقدم بصدق العصيان الموجب الى وصول النيران اعاذنا الله منها وجميع الاخوان و
اما في غيرها من الصور ففي جواز المخالفة القطعية حكم نظرا الى ان المردد بين الحج و
مثلا او بين الدعاء عند الرؤية والجمعة لم يقع في لحوق الخطابات الشرعية فلا يلزم من مخالفة
العلم الاجمالي في المقام مخالفة خطاب تفصيلي حتى يلزم العقاب والمعصية فان العلم الاجمالي
حصل بينهما اتفاقا فكل من الخصوصيتين مشكوك صرفا فيجري فيهما البرائة او عدم
جوازه كذلك نظرا الى عدم الفرق بين الصورتين الا في الايجدي في صدق المخالفة
والمعصية اذ من المعلوم اجمالا لا تعلق التكليف باحدهما جزما وكون العلم الاجمالي دائرا
بين امرين يجمعهما عنوان تفصيلي او دائرا بين امرين ليس كذلك مما لا دخل له في الكفاية
ابدا حيث ان الكلام هو ان المكلف لا يعلم ان الخطاب المتوجه اليه في يوم الجمعة هل هو
قوله صل الظهر او صل الجمعة ولما فرض انهما فردان من كلي الصلوة فقد يتخيل ان القدر
المشترك فيهما معلوم تفصيلا والا ففي الحقيقة فقد يمكن منع تحقق الفرق بينهما وعلى تقديره
ايضا فقد عرفت ان العقل لا يفرق بينهما بعد صدق المخالفة او يفصل بين ما كان حسن
التكليف معلوما فيحكم بعدم جواز المخالفة القطعية وبين ما لم يكن حسن التكليف كما اذا
علم اجمالا بوجوب شيء او حرمة شيء آخر فيحكم بالجواز نظرا الى عدم معلومية الخطاب
جنسا وشخصا فيعمل بالبرائة مثلا او يفصل بين ما اذا كان مرتكبا للمخالفة تدريجا او بين ما

اذا اتفق فعل احدهما ثم بدا له فعل الآخر نظرا الى عدم القصد في الثاني بخلاف
الاول وجوه قال الاستاد دام علاه في تلك المعاني والانصاف ان العقل لم يجد
منشأ الحكم بعدم جواز المخالفة القطعية في المردد بين امرين لا يجمعهما الخطاب التفصيلي
كما في الشبهة الغير المحصورة لا حكم العقل بلزوم الاجتناب لبعض الاطراف عن نظر العقل
قلت قد تقدم في الاصل السابق في الشبهة المحصورة في مقام الرد على المحدث الجزائري
عدم تفاوت حكم العقل بين الجمع في الجنس الواحد والمختلف فيه في مقام الموافقة القطعية
فكيف بجواز المخالفة القطعية فما حكم العقل به كما علم بالمحبوبية والمبغوضية وهو حاصل
في المقامين من غير فرق في ذلك فالتوقف في احدهما يلازم التوقف في الامر هذا ونكون
على بصيرة من الامر **اصل** في الشبهة التحريمية الحكمية فيما شك في المكلف به فيما دار الامر
بين المتباينين كما اذا علمنا حرمة الغناء في الشريعة وشككنا في ان المراد منه هل هو
الصوت المطرب او الصوت مع الترجيع فلا شك في قدر الجامع بينهما من حرمة الاجتماع
واما في مورد الافتراق من الطرفين فنعلم اجمالا بحرمة احدهما ولا نعلم ان الحرام
ايهما تفصيلا ولا فرق في ذلك بين الاشتباه الناشي من اجمال النص او فقده اما التعارض
فستعرف الحكم فيه فيما يجيء وكيف كان فالتحقيق في المقام هو لزوم الاحتياط عن كليهما
كالاصل السابق في جانب العكس **اصل** في الشبهة الحكمية عند الشك في المكلف به
فيما دار الامر بين المحذورين في المتباينين كما اذا علمنا بصدور امر ونهي ولم نعلم ان
الامر يتعلق باكرام زيد مثلا والنهي يتعلق باهانة عمرو او يتعلق النهي بالاكرام والامر
بالاهانة مثلا فهل يجب الاخذ باحدهما ولو تخييرا او العمل بالاصل فيهما وعلى الاول
فهو تخيير بدوي او استمراري وعلى الاول فهل يفتي بالتخيير او بالمختار وجوه تفصيل الكلام

نظير المقام في الشبهة التكليفية والمختار والدليل الدليل والنقض النقض والجواب
الجواب فلا نطيل بالاعادة **اصل** في الشبهة الوجوبية الحكمية عند الشك في
المكلف به فيما دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين والمراد بالاقل والاكثر الارتباطيين
على ما ذكره بعضهم هو ما كان الاقل جزءا بعد جزء وليس كذلك بل المراد به هو ما كان الامر
دائرا بين واجبين نفسيين احدهما الاقل والآخر فان في الثاني من قضايا البين
الارتباطي مع انه يجزي الاقل بقدره بمعنى انه عند الاحتياط لا يجب اعادة العمل كما اذا شك في
الصلوة فيما لو شك في ان الصلوة الواجب النفسي منها هو صلوة بلا سورة مثلا او مع سورة
فعلى تقدير الاقل فالصلوة واجب نفسي ايضا وكيف ما كان فالمشهور في المقام بين الفقهاء
العظام البرائة من التقديمين الصدوق كما يظهر عند الفتوى بجواز القنوت بالفارسية
كما نبهنا عليه المحقق وكذا من المتاخرين حتى اضطرب كلام الشهيد ره في كري في الوضوء
حيث افتى بالبرائة فيما لو شك في الجزء ان ابعاض المرفق وبالاحتياط فيما لو شك في نبت فوق
المرفق وذهب جماعة الى لزوم الاحتياط كالسيد علم الهدى واول من اشترط الاحتياط
بين المتاخرين من اصحابنا هو المحقق السبزواري ويحتمل ان يقيم بالفرق وتفصيل بين
الاجزاء والشرائط فيما الاحتياط في الثاني وبالبرائة في الاول وان لم نجد قائلا كما هو الآن
للاصوليين ان يحتمل ذلك المتعرف عند الخوض في الادلة نظرا الى ان الشك في الجزء ربما
يصير مرجعا الى المتباينين بخلاف الشرط ولا يخفى ان التفصيل هنا انما يخالف التفصيل في
الصحيح والاعم من حيث ان الجزء اقرب الى اعتباره في معنى اللفظ بخلاف الشرط وكذا لا فرق في
ذلك بين ان يكون الشبهة ناشية من فقد النص كما اذا قام الاجماع مثلا على وجوب شيء في
الجملة ولم يعلم باعتبار شيء آخر جزءا او شرطا فيه لعدم النص او كانت الشبهة ناشية من اجمال النص

كالصلوة بناء على مذهب الصحيحي او الاعمي فيما لو قلنا بعدم وروده في مقام البيان كما قد
يقال بذلك في قوله اقيموا الصلوة فانه وارد في مقام الوعظ مثلا ولو قلنا بالاطلاق
الا انه عرض له الاجمال من جهة كثرة ورود التقييدات وبيان هذا المقال وتوضيح
هذا الاجمال يحتاج الى تحقيق القول في تلك المسئلة فنقول من الناس من يرى ان
لفظ الصلوة وما شاكله كلفظ السرير وكبيت معناهما موضوع لمعنى مركب من اجزاء يصدق
معها اسم الصلوة عرفا على وجه لو انضم اليها جزء آخر في خصوص مقام كان ذلك جزء
للفرد او قيدا خارجا عن حقيقة تلك الماهية كما في السرير فان الاجزاء المتبادلة تكفي في صدق
اسم السرير عليه لو انضم اليه بعض الاجزاء في وقت كان ذلك مبدأ لخصوص الفرد بعد صدق
الماهية به وهذا ايضا وجه له على اختلاف الاعتبارين ومنهم من يرى ان لفظ الصلوة
اسم للماهية الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط كما هو مطلوب الشارع فعلى الاول فلفظ الصلوة كسائر
المطلقات يكشف عن معنى المطلق بحيث لو شك في تقييده يدفع باصالة عدم التقييد ويحكم
بالاطلاق ويكشف عن ذلك بان المطلوب ايضا هو هذا المعنى وعلى الثاني فلفظ الصلوة لا
اطلاق فيه فيما لو شك في تقييده بشيء لاجمال اللفظ باصالة الاطلاق حينئذ من المجملات
التي لا بد من ان يلتمس الشارع عن طلبها ومن هنا ينقدح ضعف ما قد يتوهم من ان الاطلاق
مما لا يجري على تقدير القول بالاعم ايضا للقطع بان المطلوب هو الصحيح فان المطلوب
باللفظ على تقدير الاطلاق يكشف عن ان المطلوب هو هذا كما في سائر المكلفات غير الاطلاق
الرقبة ليكشف عن ان المراد بها هو مطلقها سواء كانت مؤمنة او غيرها وبالجملة فلو قلنا
بوضعه للاعم فاما ان نقول بان الخطابات المشتملة على لفظ الصلوة الشرعية كاقيموا
الصلوة ونحوها اما ان يكون واردة في مقام البيان ولو من هذه الجهة او لا نقول به

الاول فما قالوا ان نقول بان الاطلاق هنا قد عرضه الاجمال بواسطة كثرة التقييدات
او لا نقول لا شك في بيان المراد وظهوره فيما لو قلنا بوروده في مقام البيان كما انه
لا شك في اجماله على التقديرين الاخيرين فعلى هذين التقديرين يكون لفظ الصلوة
من المجملات العرضية وعلى تقدير القول بوضعه للهيئة الصحيحة يكون من المجملات الذاتية
فلو شك في شرطية شيء او جزئيته لا يصح دفعه بالاطلاق لاجمال الخطاب على هذه
الوجوه كما اذا علمنا بالتقييد ولم نعلم المراد من المقيد على وجه تردد في جملة اشياء
فعلم من جميع ذلك ان الصلوة على تقدير القول بالصحيح مجمل من امثلة المسئلة التي نحن
بصدد بيانها وكذا على القول بالاعم على التقادير المذكورة واندفع ما قد يتوهم في
المقام ان لازم القول بالصحيح هو الاخذ بالاشتغال ولازم القول بالاعم هو الاخذ
بالبرائة اذ رب قائل بالصحيح في تلك المسئلة يقول بالبرائة في هذه المسئلة ورب قائل
بالاحتياط يقول بالاعم فيها نعم لا يتم القول بالاحتياط على تقدير القول بالاعم وكان
الاطلاق عنده واردا في مقام البيان ولم يقل بالاجمال من جهة كثرة التخصيصات نظرا الى التقييدات
ان المقيد الثابت مما لا يضر في الاطلاق وغير الثابت مدفوع بالاصل لان القول بالاحتياط
انما هو قول بعدم حجية القواعد والاصول العملية ولا ينافيها ورود دليل اجتهادي على
عدم لزوم الاحتياط وهو الاخذ بالاطلاق وكيف كان فعندنا مسئلتان احدهما
مسئلة لفظية بحث فيها عن ان الالفاظ المستعملة عند الشرع هل هي موضوعة للاعم من
المميزة المجتمعة للاجزاء والشرائط على وجه يصدق بدون بعضها عرفا كما في ساير المطلقات
العرفية او هي موضوعة لخصوص المجتمعة للاجزاء وحيث انا لا نعلم الموضوع لها من اجل بعض اجزائها وشرائطها
فلا مناص من ان يكون تلك الالفاظ مجملة غير ظاهرة الدلالة على المراد بها وثانيهما انه من اسم

بجزئية

بجزئية شيء او شرطيته هل القاعدة تقتضي بان يكون المشكوك جزءا او لا فالاحتياط مبني على الاول
وعدمه على الثاني وعدم العلم تارة بواسطة فقد النص واخرى بواسطة اجمال النص المراد
كما في الفاظ العبادات والمعاملات ايضا في وجه على القول الثاني في المسئلة الاولى
فتلك الالفاظ على مذهب الصحيح من موارد النزاع في هذه المسئلة ولا ملازمة بين المسئلتين
لان القائل بالاعم قد يقول بالبرائة لا لاجل الاطلاق بل لان الشبهة بعد دلالة الاطلاق على
عدم الجزئية وكذا لا يجري لو قال بالاحتياط لوروده الاطلاق على الاصل العملي نعم انما
يجدي فيما كان الشك ناشيا من فقد النص فقط اذ لا اجمال عنده فلو كان اللفظ مجملا
فيجدي ايضا فالقائل بالصحيح لو قال بالبرائة كما هو المشهور فيبتني عليها ولو قال بالاحتياط فكذلك
وبعد ما عرفت من التوضيح ظهر لك فساد الوهم ولعله سرى الوهم من ان بعض افاضل متأخري
المتأخرين بعد ما عنون المسئلة اختار القول بالصحيح وحيث كان مختاره في المسئلة
الثانية ايضا الاحتياط اطلق القول بوجوب الاشتغال فتوهم منه بعض من لا تحقيق له ان
القول بالاحتياط لازم القول بالصحيح والقول بالاعم يلازم القول بالبرائة وظهر لك
ثمرة النزاع في المسئلة الاولى انما هو مجرد الاخذ بالاطلاق ثم انه قد يكون منشأ الشك هو
تعارض النصين وبيانه موكول الى مسئلة التعادل والتراجيح وحاصل القول فيه التخيير كما
ستعرف ثم انه لا يخفى ان الاصل في المسئلة مع القول بالاحتياط لما عرفت في اوائل المسئلة
ان العقل ما لم يؤمن الضرر العقابي لا يحكم بالبرائة وحيث ان العقاب ليس من الممتنعات الذاتية
فاثبات عدمه وامتناعه من الحكيم لا بد وان يكون مستندا الى حجة فما لم يثبت حجة لا يؤمن
النفس منه وفيما لو شك في ان المورد من موارد البرائة او الاحتياط لا شيء هناك يوجب
الامن من العقاب فلا بد من الاحتياط دفعا للاحتمال كما لا يخفى وقد نبهنا عليه في الاصل الاول

وقد يقرر بان الاصل في خصوص المقام بل ومطلق الشك في المكلف به مع القول
بالاحتياط ولو قطع النظر عن هذا الاصل الساري في تمام موارد البرائة والاحتياط
قد تقرر بان منشأ النزاع في اقسام الشك في المكلف به على ما هو صريح كل المتخاصمين
هو ان القائل بالاحتياط يقول في امثال الموارد ان التكليف انما هو على الواقع المجهول
عندنا والعقل حاكم بان التخلص من العقاب الفعلي المردد بين الامرين واجب والدفع يجب
الاحتياط والقائل بالبرائة يزعم ان التكليف ليس على الواقع وانما المكلف به هو مؤدى
ما ثبت من الدليل وهو اما احد الامرين او الاقل فلو سلم القائل بالبرائة ان هناك عقاب
فعلي مردد بين الامرين في الواقع مع قطع النظر عما ثبت عنده من الدليل لكان القول بالاحتياط
متجها عنده فعلى هذا نقول ان القائل بالبرائة يقول بان العقاب الفعلي انما هو على الاقل
او على احد الامرين قطعا لما اداه اليه الدليل والقائل بالاحتياط يقول ان العقاب الفعلي
انما هو على الواقع المجهول عندنا فالشاك في احد الامرين يقطع بانه في الواقع يعاقب عقابا
فعليا اما على الواقع المجهول واما على الثابت من الدليل فيصير من موارد الاحتياط اتفاقا
لانه يقطع بالعقاب الواقعي المردد بين الامرين والمفروض ان القائل بالبرائة لو وجد
مثل هذا المورد لكان يقول بالاحتياط ايضا فيجب القول بالاحتياط ابدا هذا وانت
خبير بما فيه من الخلط والمغالطة فان الكلام في جريان البرائة في مثل المقام فانه لا بد على
محل النزاع في المسئلة الفرعية لشيء فان كلام القائل بالاشتغال في المسئلة الفرعية هو هذا
الكلام بعينه فلا يصلح للاستناد اليه في مقام تأسيس اصل مسلم بين القولين على وجه
يكون هو المرجع عند عدم الدليل على احدهما بالخصوص كما لا يخفى واذ قد تقرر ما
ذكرنا فالمنقول عندنا هو ما ذهب اليه المشهور وتحقيق المقام يقتضي رسم امور الاول لا شك

ان الداعي

ان الداعي الى امتثال اوامر المولى على وجه يكون مشتركا بين جميع من يجب عليه الامتثال
من شأنه ذلك هو دفع خوف العقاب والتخلص عن العذاب من غير ان يحتاج في ذلك الى
انضمام امر اخر كتحصيل الثواب والتخلف بأعلى درجات الجنات وان كان قد يصير مثل
ذلك ايضا من الدواعي اليه كما ان البعض من حاز الفضائل وجميع الفواضل داعيا اخر غير
ما ذكر مشتملا عليه على وجه اتم واكمل كاستحقاق المعبود للعبادة كما لا يخفى الا ان ذلك
بواسطة علو درجته وقصور مرتبة المكلفين لا يكون مطردا وانما الداعي الى الامتثال
عند الشك هو دفع العقاب لاستقلال العقل بلزوم دفعه وقد نبهنا على ذلك فيما تقدم
ايضا فيجب الامتثال فيما احتمل العقاب فكيف بما اذا كان العقاب مقطوعا عند عدم
الامتثال كما في الاجزاء العلومية في الصلوة فان ترك تكبيرة الاحرام او الفاتحة مما يترتب
عليه العقاب قطعا ولا يجب الامتثال فيما اذا لم يكن العقاب محتملا كما اذا كان في المقام ما
يؤمننا من العقاب من عقل او نقل الثاني لا فرق بين الواجب النفسي والواجب الغيري
في صلاحية نفي كل واحد منهما باصل البرائة فكما ان اصل البرائة ينفي ما يشك في
وجوبه النفسي كذلك ينفي ما يشك في وجوبه الغيري من غير فرق بينهما والسر في ذلك
ان ادلة البرائة عقلا ونقلا مفادها نفي العقاب والتكليف عما لا يعلم وجوبه او حرمته وذلك
بالنسبة الى الواجب النفسي والغيري سواء لما قد يتوهم من ترتب العقاب على الواجب الغيري
كالواجب النفسي بل من حيث ان تارك الواجب الغيري المتلبس بالترك لا يصير معاقبا
ومثابا بالعقاب ولو من حيث ادائه الى ترك الواجب الغيري فان تركه فيما نحن فيه عين ترك
الواجب النفسي لان ترك المركب من جهة التركيب عين ترك جزء منه كما لا يخفى فان ادلة
البرائة تحكم بان المشكوك مما لا يعلمون لا يصير منشأ وموجبا للعقاب سواء كان العقاب مما يترتب

عليه في حد ذاته او بما يترتب على شيء آخر بواسطته وليس فيهما ما يختص ذلك بالاولى
فلا بد من الاخذ باطلاقهما ودعوى انصراف الامر والنهي في كل شيء مطلوب جعلي يرد فيه
امر او نهي الى النفسيين ممنوعة على فرضهما كيف ولا نعرف شيئا في ذلك اذ غاية
ما يسلم من ذلك هو انه لو كان هناك عنوان الوجوب والواجب واما في الامر و
النهي فالانصراف عدم الفرق بين الاقسام فان هذه امور اصطلاحية جعلية لا مدخل
لها في انصراف الالفاظ اليها على ان الاخبار النافية للمؤاخذة والارتكاب العقاب و
امثالها الخالية عن لفظ الامر والنهي وما يشبه ذلك كما هو ظاهر لا سترة عليه ويشهد
لما ذكرنا ان مساق ادلة البراءة لا يختلف بالنسبة الى دفع العقاب من الخطاء والنسيان و
ما لا يعلمون فكما ان نسيان السورة في الصلوة لا يصح منه العقاب على ترك الواجب النفسي
مع عدم ترتب العقاب على ترك نفس السورة فكذا عدم العلم بالسورة وتركها لا
يوجب العقاب على ترك الصلوة بترك السورة فكل ما يؤمننا عقل او نقل من عقابه عند
تركه او فعله سواء كان العقاب من آثاره بنفسه او لا داعيا الى ما هو من آثاره كما يجوز لنا
فعله او تركه وكل ما لم يؤمننا دليل من عقابه عند تركه او فعله يجب اجتنابه تركا او فعلا
من غير استفصال بين ان العقاب من آثار نفس الفعل او الترك كما في الواجب والحرام النفسيين
او من آثار ما يوجبه او يؤدي اليه كما في الواجب والحرام الغيري والاستفصال في ذلك
مما لا يجدي شيئا كما لا يخفى وكفاك شاهدا لما ذكرنا في غاية حال عدم العلم بالواجب
الغيري بما اذا اقتضت التقية تركه فعدم العلم والجهل بالشك كالتقية ولا فرق فيهما بين
ان يكون متعلقهما واجبا نفسيا او واجبا غيريا وان كان بينهما فرق من جهة اخرى من
حيث ان احدهما حكم ظاهري والآخر واقعي الا ان الكلام في المقام في ترتب العقاب والفرق

بينهما في هذه

بينهما في هذه الجهة الثالث العلم الاجمالي على ما عرفت منجز للتكليف وموجب للاحتياط
والاتيان بالمقدمات العلمية فما لم يكن في احد الاطراف ما يقضي بارتفاع التكليف
الفعلي عنه بالخصوص من جهل او غفلة واما اذا كان في احد الاطراف ما يقتضي ذلك
فلا مناص من القول بالبرائة اذ لا معنى لوجوب الامتثال اللزوم الناقض على تقدير
العلم بالطلب التكليف ولا معنى للحكم بعدم كون احد الاطراف مقدمة علمية لا شرائط
خلاف الفرض فان المفروض انه من اطراف العلم الاجمالي فلم يبق الا البرائة كما
التزمنا بذلك في اسقاط الشك في المتباينين وجوب بعض الاطراف كما في جهات
القبلة والصلوة الفائتة على ما مر وكما التزمنا به في الملاقي لاحد الانائين المشتبهين
والسر في ذلك هو ما عرفت في اول الامور من ان محل العقل للتكليف والامتثال ليس
الا بواسطة دفع احتمال العقاب وبعد ما يطمئن النفس من العقاب بواسطة اصل من
الاصول العملية الغير المعارضة فالعلم الاجمالي مما لا يجدي شيئا ولا يقتضي بوجوب
الاتيان به مقدمة لانتفاء المناط واذ قد تقرر هذه الامور فنقول ان مقتضى العلم
الاجمالي وان كان هو الاتيان بالاكثر عند دوران الامر بينه وبين الاقل لكونه مقدمة
علمية للامتثال بالمعلوم الاجمالي الا ان ادلة البرائة عقلها ونقلها واردة على هذا
الحكم العقلي الموجب للاتيان والامتثال كما في الشبهة البدوية فان وجوب الجزء الزائد
امر مشكوك غير معلوم لنا فقد رفع العقاب والمؤاخذة عن هذه الامة المرحومة في كل
ما لا يعلمون لعموم الموصول فترك الجزء المشكوك رفع العقاب والمؤاخذة عنه وهو المطلوب
فان قلت لا يجري البرائة في الاجزاء قلت المانع عن الجريان ان كان دعوى اختصاص
ادلتها بالواجبات النفسية فقد عرفت عدم تسليمها وان كان من حيث ان ادلة البرائة نفيها

نفي العقاب ولا عقاب على الواجبات الغيرية فقد عرفت ايضا ان مفادها عدم ترتب
العقاب على ترك شيء غير معلوم الوجوب سواء كان العقاب من آثاره او آثار ما هو
يكفي في المقام على ان لنا ان نقول الاصل برائة الذمة عن الاكثر ايضا فيتم المطلوب
فان قلت كما ان الاصل برائة الذمة عن الاكثر فالاصل برائة الذمة عن الاقل ذي
المفروض دوران الامر بين ان يكون الواجب النفسي هو الاكثر او الاقل والاقل
بهذا العنوان غير معلوم غاية الامر معلومية الاقل لا بشرط والعلم الاجمالي انما هو بين
الاكثر والاقل بشرط لا فهو بهذا العنوان يحتمل ان يكون واجبا نفسيا والاصل برائة
الذمة عنه فلا فرق بين المقام والمتباينين فكما ان في المتباينين لا يصح التعويل
بالاصل في تشخيص احد الاطراف فكذا في المقام قلت قد عرفت في اول الامور ان الداعي
للامتثال ليس الا دفع احتمال العقاب والعقاب معلوم في جانب الاقل للقطع بان ترك
الاقل مما يوجب ترك الكل والمأمور به وهكذا باقي الاجزاء المعلومة فلا بد من
الاتيان بها غاية الامر عدم العلم بوجوب الاقل بشرط لا واما الاقل لا بشرط فوجوبه
معلوم والعقاب على تركه قطعي فلا بد من الاتيان به وامتثاله وعدم العلم بكون العقاب
مما يترتب على نفس الاجزاء المعلومة او باعتبار ترك الكل لا يجدي في المقام لما عرفت من
الاستفصال في ان العقاب مما يترتب على اي شيء غير معقول بعد ما علم اجمالا فان
قلت ان اصالة البرائة عن الاكثر مما لا تعويل عليها في الوارد بها اثبات ان الاقل هو
المأمور به لعدم اعتبار الاصول المثبتة وما لا يجدي فيها في الوارد بها نفي الاكثر
فقط من دون تعرض بان المأمور به هو الاقل فلا يصدق الامتثال بدون اتيان الماهية
المطلوبة قلت لنا ان لا يحتاج اثبات الاقل اثبات ما بعد نفي الجزء الزائد غير سديد وان

اثبات

اثبات ان الواجب هو الاقل المجرد بمعنى عدم وجوب الامر الزائد فاثبات الاصل غير مغني
فان الفصل عدمي وهو عين مفاد البرائة كما لا يخفى وتحقيق المقام على وجه ينكشف
الظلام عن وجه المرام هو ان المانع من القول بالبرائة عند الشك في جزئية شيء
يحتمل ان يكون احد الامور الثلثة الاول امتناع جريان البرائة في الاجزاء باختصاص
دليلها بغيرها الثاني معارضة الاصل بمثله بعد القول بجريانه الثالث عدم الجدوى
فيه على فرض الجريان وعدم المعارضة وحيث ان كل واحد منها قد خالف فيه بعض
القائلين بالاحتياط فلا جرم نفصل القول في كل واحد منها ليتبين جلية الحال وحقيقة
المقال فيهما فنقول مقامات الاول قد عرفت في ثاني الامور المتقدمة عدم الفرق بين
اقسام الواجب في جريان البرائة وعموم ادلتها فيها لانطباقها على نفي العقاب وكفى في
اثبات الاطلاق والسعة عن كل ما فيه ضيق وتقييد وعقاب من غير ان يكون العقاب
مما يترتب على ذات الفعل في حد ذاته او باعتبار امر آخر كما مر مفصلا الا ان للخصم ان يقرر
مطلوبه بوجه آخر كان يقال ان القائل بالبرائة ان اراد نفي جزئية ما هو مشكوك الجزئية
بالبرائة لا طلاق ما دل على رفع ما حجب علمه ففيه السقوط لان من المقرر في مقامه
ان الجزئية ليست من الاحكام الجعلية الموضوعية حتى يكون مرفوعة عند عدم العلم بها فانها
كالكلية منتزعة من خطاب الشارع بوجوب الاتيان بالفاتحة مثلا فكما ان الكلية ليست الا
منتزعها العقل من لزوم الاتيان بعدة امور مرتبطة بعضها بامر في ترتب آثارها
عليها فكذا الجزئية ليست الا ما يعتبرها العقل بعد اعتبار الشارع شيئا في امر او بعد الامر بايجاد
امر مركب ويظهر ذلك عند الرجوع الى حالات الموالي في طلبهم الامور المركبة كالمعاجين ونحو
فان المنشأ الموالي ليس الا طلب تلك الماهية المركبة واما كونها مركبة او كون الامر العقلائي في جنابه ليس

الامر اعتبار ان الفعل واخر اعادة كالا يخفى على الفطن وكيف كان ان الجزئية الثابت
الامور الجعلية الموضوعة وما لا اصنع لها لا رفع لها فيها فلا يصح ان يقال ان قوله ما حجب
الله علمه عن العباد او رفع عن امتي تسعة او قوله الناس في سعة ما لا يعلمون انما يعمها
شاملة الجزء المشكوك وان اريد نفي الحكم التكليفي بجريان البراءة في وجوب الجزء
فهو ايضا ما لا اشكال في فساده اذ لا معنى لنفي وجوب الجزء الا نفي وجوب الكل فان ترك
الجزء عين ترك الكل فانه عبارة عن مجموع الاجزاء فترك البعض عين ترك المجموع وهذا
ظاهر سيما بعد ملاحظة ما قرر في محله من ان وجوب المقدمة لا يغاير وجوب ذيها
حيث انها ليست مطلوبة في نفسها وفي حد ذاتها وانما مطلوبيتها للغير والايصال الى
ولما ان غاية الفرق في مقام الحكم على الشيء باعتبار انما هو لحوق بلك لك الاعتبار فالايصال
هو المطلوب والمطلوب منه هو الوصول الى ذيها والمطلوب هو نفس الواجب فالوجوب
الواحد منسوب الى ذيها وبهذا الاعتبار نفسي وقد ينسب الى مقدمته وبهذا الاعتبار
ينتهي كل الدلالة الواحدة القائمة باللفظ عند انتسابها الى تمام المعنى الموضوع له
والى جزئه اولا ذكر كما لا يخفى ومن هنا نعلم وجه عدم الفرق بين تلك المقدمات
وكثيرها في انشاء الاوامر العرفية وبالجملة فلا معنى لوجوب الجزء الا وجوب الكل ولا معنى
لنفي وجوب الكل عند نفي وجوبه على ما هو ظاهر فلا مجال لجريان البراءة في الاجزاء الا
بالنسبة الى الاحكام الوضعية ولا بالنسبة الى الاحكام التكليفية كما عرفت وستعرف تحقيق
القول في المقام الثاني في تقدير **المقام الثاني** ان مناط القول بالاحتياط في جميع الاصول المتقدمة
هو وجود العلم الاجمالي بين شيئين او اشياء على وجه لم يكن هناك طريق يحصل للامتثال
في احد الاطراف اما القطع او ما كالبينة ونحوها من الامارات الشرعية في الموضوعات

ادلتها

وادلتها في الاحكام او لما هو خاص كالبراءة في الشبهة المحصورة والشبهة الحكمية المرادية كما
وهذا معنى قولهم ان قاعدة الاشتغال واردة على البراءة بخلاف ما اذا كان في احد
الاطراف طريق شرعي كم يحصل الامتثال كما اذا كان الاصل جاريا فيه من غير معارض بجريانه
في الطرف الاخر كما هو مفاد قولهم ان البراءة واردة على الاشتغال فانه على ما قررنا في
ثالث الامور كما هو مقتضى الجمع بين مفاد الادلة لا بد من الحكم بالسببية الجعلية على وجه
لا يترتب عليه العقاب المترتب على الواقع فيما لو كان الواقع في ضمن الطرف المعمول فيه
اصل البراءة او مطلق ذلك الطريق وعلى هذا فنقول ان القائل بالبراءة ان اراد به
جريان البراءة في الجزء فقد عرفت في المقام الاول فساده وان اراد اجراء البراءة في
الكل وهو الاكثر فهو وان كان جاريا الا انه معارض باصالة البراءة من الاقل فالعلم
الاجمالي موجود بين الاقل والاكثر مع عدم طريق يحصل للامتثال فلا بد من
الاحتياط والاتيان بالاكثر دفعا للعقاب المحتمل المقطوع المردد بين الاقل والاكثر
ان العمل بالبراءة فيهما يلازم المخالفة القطعية وفي احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح
فيما لو كان معينا والاحد وعدم ضرر فيما لو كان غير معين من غير فرق بين المقام والمتباينين
الا ان في ان الاحتياط في المقام في فعل الاكثر فقط من غير حاجة الى فعل الاقل مرة ثانية
بخلاف المتباينين والجواب فاختيار كل من الشقين فالا نختار جريان البراءة في الجزء قولك لا
يمكن جريان البراءة في الجزء من حيث الحكم الوضعي مسلم لعدم مجعوليته عندنا واما عدم امكان
جريانها من حيث الحكم التكليفي فغير مسلم اذ لا معنى لادلة البراءة الا رفع الضيق واثبات السعة
ولا شك ان في فعل الجزء ضيقا فعند عدم العلم به فهو مرفوع كما لا يخفى ولا يترتب في ذلك رجوع
الى نفي الكل فان هذا هو بعينه معنى وجوبه الغيري ولا يدعي احد ان الجزء الواجب بنفسي وقد عرفت

ايضا انا ندعي ان نسبة ادلة البراءة فيهما كاملة وثانيا نختار جريان البراءة في الكل والاكثر
واما قولك وهو معارض باصالة البراءة عن الاقل فمغلطة واشتباه بيان ذلك انه
قد مر في بعض التنبيهات في الشبهة المحصورة عدم اعتبار العلم الاجمالي الواقع بين شيئين
فيما اذا كان العلم الاجمالي معلوما تفصيلا في احد الطرفين من جهة اخرى لرجوع الشك
فيه الى الشبهة البدوية كما اذا علمنا بنجاسة اناء مخصوص كان علمنا انه بول ثم علمنا بعد
ذلك اجمالا بوقوع نجاسة اخرى في احد الانائين على وجه لا يختلف حكمها حكم البول في
كيفية الطهارة والوجه فيه ظاهر وما نحن فيه من هذا القبيل اذ وجوب الاقل معلوم من حيث
كونه واجبا غيريا او مرادا في ضمن الاكثر معلوم وقد علمنا ترتب العقاب على تركه ان لم
نعلم ان العقاب المستند الى ترك الاقل انما هو ما يترتب على تركه نفسا او بواسطة الخروج
الى ترك الاكثر فانه على ما عرفت في الامور المتقدمة مما لا يعقل هذا الاستقصاء بعد ما
علم ايضا من ان المقصد الاصلي والداعي الواقعي لعامة المكلفين هو الفرار عن العقاب وهو يعلم
الاجمالي المردد بين الاقل والاكثر بعد معلومية وجوب الاقل من جهة غير محتاج اذ من المعلوم
ان العقاب المترتب على الاقل فيما لو كان الاقل واجبا نفسيا للمخالف عقابه فيما لو كان واجبا
غيريا والعقل بنظره مقصور على دفع العقاب المعلوم فيبقى عقاب الاكثر مشكوكا سالما عن
معارضة عقاب الاقل فانه من المعلوم عدم اعتبار الحيثية النفسية المجهولة في الاقل بعد
القطع بترتب العقاب عليه وبالجملة للاقل حالتان واعتباران احدهما الاقل لا بشرط شيء
وهو بهذا الاعتبار واجب غيري وثانيهما الاقل بشرط عدم اعتبار شيء معه وهو بهذا
الاعتبار واجب نفسي وقد علمنا ترتب العقاب على ذات الاقل عند مخالفته وعدم الامتثال
بالنسبة اليه ولا بد من دفعه ولا يزيد عقابه فيما لو كان واجبا نفسيا على عقابه فيما لو كان

غيريا

غيريا والحيثية المجهولة في الاقل مما لا يترتب عليها شيء والاصل براءة الذمة عن الاكثر
حيث ان البراءة طريق شرعي جعلي يحصل للامتثال فلا بد من الاخذ بها كما هو مورد
البراءة على الاحتياط فانه على ما قررنا اذا كان احد الاطراف مورد البراءة دون غيرها
والقول بان البراءة لا يرد على الاشتغال لما عرفت ايضا ان مورده فيما اذا لم يكن اختصاص
البراءة باحد الاطراف لئلا يلزم ارتفاع الامتثال مطلقا كما لا يخفى وبعبارة اخرى مرجع الامر الى
وجوب اجزاء معلومة والشك في جزء غير معلوم كما في الاقل والاكثر الاستقلاليين اذ لا اثر
للعلم الاجمالي الدائر بين الاقل والاكثر مع ما يترتب على الاقل في الجملة كما في المثال المذكور
وحاصل الكلام ان العلم الاجمالي لحد اطرافه هو الاقل بشرط لا وهذه الجهة وان كانت مجهولة
الا انها على تقدير معلوميتها مما لا يترتب عليها عقاب زائد حاصل من ترك كل من الاجزاء
لترك المركب فالعقاب الذي هو المحذور في امثال المقام متعين معلوم في جانب الاقل
والعقاب في جانب الاكثر يبقى مشكوكا كما مر فيما يجري فيه البراءة فرجعه في الحقيقة بالنسبة الى
العقاب الى علم تفصيلي في جانب الاقل وان جهل الوجه فيه والى شك تفصيلي في جانب الاكثر
وان كان الاقل بوصف انه بشرط لا من جملة اطراف العلم الاجمالي في مقابل الاكثر كما لا يخفى فتدبر
في المقام كي لا يشتبه عليك حقيقة الحال فان العلم الاجمالي في المقام مما لا يترتب عليه شيء بخلاف
المتباينين **المقام الثالث** في ان بعد تسليم الجريان وعدم المعارضة بمثله فلا حاجة بعد منه
اذ العلم الاجمالي المردد بين الاقل والاكثر مقتضاه احراز عنوان المأمور به في الخارج على وجه
يصدق على العمل في الخارج عنوان الذي تعلق الامر به اما تفصيلا فيما لو علم ذلك واما اجمالا
بالاتيان بما يحتمل ان يكون هو عنوان المأمور به فيما لو كان معلوما اجمالا او غاية ما يترتب
على الاصل في المقام هو نفي الاكثر فانه لا يدفع مع ذلك لاثبات ان الاقل هو المأمور به على وجه يصدق

عليه عنوانه وغيره بل لان الاصول المثبتة مطلقا مما لا نعول عليها الا في الاستصحاب
ولا في غيرها فنفي الاكثر لا يثبت ان المامور به هو الاقل وان اريد مجرد نفي الاكثر
من غير ارادة اثبات ان الباقي هو المامور به فالجدوى فيه الا ان ما ذكر في
المقامين الاولين من جريان الاصل وعدم معارضته بمثله انما هو موجود في الشبهة المصداقية
فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين كما اذا نذر صوم رجب وشك في
يوم انه من ايامه اولا ومع ذلك فقد عرفت ان المتجه فيها هو الاخذ بالاحتياط لا
البرائة نظرا الى انه لا يوجب صدق عنوان المامور به على العمل في الخارج على ما هو المعتبر في
صدق الامتثال وبالجملة فلا بد من ايجاد عنوان المامور به في الخارج لتحقق الامتثال
ومصداق الامتثال ولا شك ان الاكثر مما يصدق معه الامتثال بدون الاقل وذلك
مشاهد في الاوامر العرفية كما في اوامر المولى بعبده باتيان معجون كذا في مرض مسهل
للصفراء او علم العبد بجملة من اجزائه وشك في جزء اخر منه فان عنوان المعجون المبرد لا يصدق
في الخارج الا بفعل الاحتياط كما لا يخفى والجواب عن ذلك اما اولا فبالنقض فان
القائل بالاحتياط ايضا يرد عليه مثل ما ذكر فان الاحتياط لا يثبت ان الاكثر هو
المامور به وان كان يحصل معه الامتثال وتحقيق ذلك ان في المقام امورا ثلثة
الاول الاقل بشرط عدم وجود جزء اخر معه **والثاني** الاقل لا بشرط عدم وجوب جزء اخر معه
على وجه لا يمنع عن صحة الاجزاء الاخر على تقدير وجوده **الثالث** الاقل بشرط وجوب
جزء اخر وهو الاكثر فان اراد ان الاصل لا يثبت ان الاقل بشرط عدم وجود الجزء الاخر
هو المامور به فهو كذلك الا ان المدعى غيره وان اراد ان الاصل لا يثبت ان المامور به
هو الاقل بشرط عدم وجوب الجزء المشكوك ففساده ظاهر اذ المفروض ثبوت وجوب الاقل

والثاني

واما نفي المشكوك فهو عين مفاد الاصل ومحل جريانه وليس من لوازم الحكم المنفي بالبرائة
حتى يكون مثبتا فالاصل المثبت مما لا نعول عليه كما ستعرف الا ان المقام ليس من الاصل
المثبت اذ ليس المقصود من اجراء الاصل اثبات ان الاجزاء المعلومة هي المامور بها فقط
وحده يكون الاتيان بالاجزاء المشكوكة مانعا عن صحة الصلوة بل المقصود اثبات ان الاجزاء
الواجبة هي هذه فقط على وجه لا يكون الغير واجبا وقد عرفت ان نفي الوجوب انما هو عين
مفاد الاصل والحاصل انه لا فرق بين القائل بالبرائة والقائل بالاحتياط في عدم
اثبات كل منها بعنوان المامور به الا ان المحتاط ياتي بما يوجب معه المامور به وانما
والقائل بالبرائة بما يحصل معه الامتثال شرعا لما عرفت من ان الاصل فيما هو المقصود مثبتا
كان عند بعض الاجلة واما ثانيا فبالحل وتحقيقه يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان نعلم
الموجودات الخارجية قد يصير معنونة بعنوانات مختلفة ويحكيا عنها بحكايات متعددة
ومصداقا لمفاهيم متكثرة فكلما كانت ذات منها متعلق الطلب بعنوان منها يجب ايجادها
معنونة بذلك العنوان وليس كل ما يعبر عنه شيء حكاية لذلك الشيء اذ ليس المراد به
مجرد اللفظ والتعبير فان اللفظ انما هو معبر عن مفهوم هو عنوان لذات الفعل الخارجي الصادر
من العبد مثلا فيكون بعض الالفاظ مما لا يعقل له معنى حتى يكون عنوانا لذات الفعل الخارجي
كما اذا كان اللفظ مجملا فاذا تعلق الطلب بايجاد ذات من الذوات فان كانت تلك الذات معنونة
بعنوان خاص فلا بد من الامتثال وايجاد تلك الذات على وجه يصدق معه ذلك العنوان كما اذا
المولى اكرم فلانا فانه لا بد من ايجاد ذات الاكرام على وجه يصدق معه الاكرام في الخارج وان
لم يكن تلك الذات معنونة بعنوان كما اذا دل على وجوبها دليل لبي كالاجماع فالواجب هو
ايجاد نفس الذات وان لم يصدق معه عنوان ومثل ذلك الالفاظ المجملة كما اذا قال المولى جيء بعين

ولم يعلم المراد منه هو الذهب او الفضة فان وجوب احدى الذاتين معلوم بهذا اللفظ المجمل
الا انه لا يجب ايجاد تلك الذات المعلومة باحد هذين العنوانين وما ينتزع منه من
المفاهيم المختلفة والعناوين المتعددة فليس مما يجب تحصيلها وايجادها لعدم اعتبارها
في الطلب والامر كالمراد والمامور به وغير ذلك من وجوه الفعل المتحدة معه بحسب
اختلاف الاعتبارات كما لا يخفى واذ قد تقرر هذه فنقول ان محل الكلام في المقام
فيما اذا قلنا بان الصلوة مجملة وليست من المبينات فقوله تعالى اقيموا الصلوة ليس الا مثل قول
القائل جيء بعين فكما انه اذا قام الاجماع او دل دليل على وجوب شيء لا يجب احرازه معنونا
بعنوان بل يجب ايجاد ذات الفعل فكذا فيما لو كان اللفظ مجملا لما عرفت من ان مجرد التعبير باللفظ
يصير الذات معنونا باللفظ فيما لم يعقل منه معنى ومفهوم مبينا الا يكون كاشفا عن
عنوان حتى يجب احرازه تفصيلا كما انا علمنا اجمالا كما في المتباينين ومن هنا اتضح
الفرق بين ما نحن بصدده من الاقل والاكثر في الشبهة الحكمية وبينه في الشبهة الموضوعية
فان صوم رجب مفهوم معين معلوم وعنوان تفصيلي للذات المامور به ويجب احرازه
تفصيلا ولا يتم تحصيل العلم بوجوده وامتثاله الا بعد الاتيان بالمامور به فيما شك
منه بخلاف ما نحن فيه الا ليس ههنا الا لفظ الصلوة اذ المفروض اجماله فليس على المكلف الا
ذوات الاجزاء المعلومة والاصل يجري في المشكوك من غير معارضة وهو المطلوب لا يقال انا نعلم
ان الشارع اراد من قوله اقيموا الصلوة معنى قطعا فلا بد من تحصيل مراده ولا يحصل الا بالاتيان
بالمشكوك لانا نقول قد عرفت انه ما علم وجوبه هو نفس ذوات الاجزاء من التكبير والفاتحة
والركوع ونحوها وارادة الشارع لفظ الصلوة شيئا لا يوجب تحصيل المشكوك بعد عدم
توقف صدق عنوان عليه واما عنوان المراد به كالمامور به ونحوه فهي مما ينتزعه العقل الذي
اعتبره

اعتبره الشارع في امره وطلبه كما مر فالفظ في المقام كالاجماع والالهام كما لا يخفى ونظير
الكلام في المقام ما قد مناه في بعض مباحث الخاص من ان العام من امر او خصص العام بمفهوم
كلا تكرم الفساق بعد قوله اكرم العلماء وشك في فسق زيد العالم لا بد من احراز المخصص ولا
يجوز تحكيم العام بخلاف ما اذا كان المخصص ذاتا معلومة وشك في خروج شخص اخر شخص
اخر من العام فانه لا مناص من العمل بالعام وتحكيمه كما لا يخفى فتدبر هذا تمام الكلام في جريان
الاصل بالنسبة الى الاجزاء وقد يؤيد ذلك بنا العقلاء وكان ذلك هو حكم العقل بقبح
العقاب عند الشك في التكليف كما قلنا او لا بحكومة ادلة البرائة عقلا ونقلا على قاعدة
الاشتغال وكيف كان فقد قرر بان العبد لو شك في جزء من الهيئة المطلوبة منه للمولى
استفرغ وسعه وبذل جهده في تحصيل اجزائها وعلم بعده منها واقتصر على الاتيان بمعلومه
لا يعد عاصيا ولو بدا للمولى عقابه ذم عليه بقبح تكليف الجاهل وتعذيبه من غير فرق بين
على اصل الهيئة عند الجهل بها او على جزئها عند عدم العلم به وذلك ظاهر في الوجدان للمنظر
عما اعترى لزوم الاطاعة والانقياد ولا يتمسك القائل بالاشتغال بذلك ايضا بتقريب ان
المولى لو امر عبده باتيان الايارج مثلا وشك عبده في شيء هل هو من اجزائه او لا
مع علمه بانه اما من الاجزاء او من المكملات نجد العقلاء طرا بانين على الاتيان بالمشكوك
ولو عاقب المولى عبده في تركه المشكوك مع كونه حقيقة من اجزائه لم يمنعه العقلاء من ذلك
لا يخفى وهنه لما عرفت مرارا من ان المدار في الاطاعة والعصيان عند عامة العقلاء ليس الا على دفع
العقاب مع قطع النظر عن تحصيل المصالح الكامنة في ذوات الاشياء ومفاسدها وقد عرفت
ايضا ان المدار في حكم العقل باصالة البرائة ايضا انما هو على قبح العقاب عند الجهل بالتكليف فان
اراد المستدل ان بنا العقلاء في مقام تحصيل الاطاعة ودفع الخوف العقاب انما هو على الاحتياط فكلا

ثم كلام حيث ان العقاب قبيح قطعاً ان لا تكليف الا بعد البيان ولا عقاب الا بعد البرهان وان
اراد ان بناهم في مقام تحصيل المصالح والمفاسد كما يظهر من تشبيه بالاوامر الطبية على الاحتياط
فهو كذلك الا ان هذه سيرتهم عند الشك في نفس التكليف ايضاً وحيث ان الغالب في اوامرهم
انها ليس مبنية على التعبد بل يحتمل نظرهم في اوامرهم على المصالح المترتبة على الافعال
الراجعة الى الموالي او الى العبيد كما في مجرد الاوامر الطبية اما الموالي فلا تحمد بناؤهم على
الاحتياط كيف ولو كان الامر على احراز المصالح ودفع المفاسد مع قطع النظر عن جهة
التعبد لكان بناء السفهاء ايضاً على الاحتياط فضلاً عن العقلاء الا ان الكلام في جريان
البراءة والاشتغال انما هو في مجرد العقاب وعدمه مع قطع النظر عن المصالح فان من
الواضح عدم صلاحية البراءة لاحراز المصالح كما لا يخفى ولذلك لو فرضنا ان المولى
اراد امتحان عبده وامره بمعجون كذائي وسعى في تحصيل العلم باجزائه غاية ورده في
في كشف حقيقته نهايته ولم يال جهداً في الفحص عنه من غير شوب تحصيل فائدة منه لم
يصح من المولى عند عدم العقاب عليه قطعاً كما هو واضح بالتأمل ولو قليلاً فان قلت ان
الاتيان بالاول لا يوجب البراءة عن التكليف لعدم العلم بكونه مأموراً به فلا يمكن
قصد التقرب اذ لا بد فيه من تعيين المأمور به قلت لعله قد عرفت ان الاصل يعين
ان الاقل هو المأمور به اذ الاقل هو الاجزاء المشروط بعدم وجوب الغير وهو ثابت بالاصل او جوب
العشرة المعلومة مثلاً من باب الفرض واما نفي وجوب المشكوك فمن باب الاصل واما ثانياً
ان تعيين المأمور به في المقام انما هو من حيث عدم العلم بان تلك الاجزاء واجبة بنفسها
او غيرية فقط اذ المفروض جهل المكلف انما هو بهذه الحيثية ولا دليل على وجوب تعيين
هذه الحيثية لصدق الامتثال مع الجهل والاتيان وهو المدار في امثال المقام واحتج القائل

بالاشتغال

بالاشتغال بوجوه منها ما عرفت من بناء العقلاء مع جوابه ومنها اخبار الاحتياط
كما في جزاء الصيد والعدة وعمومات الاحتياط ومنها اشتراك التكليف ومنها
استصحاب الاشتغال ومقدمة التقريب في جميع ذلك في المقامات السابقة والاتية
المتقدمة فلا نسهب الكلام باعادة ما لا يوجب فائدة وقد عرفت عدم نهوضها على
النقض في وجه نظر القائل بالاشتغال في كل مقام على ما بنينا عليه في موارد الاحتياط
مقدمتان احديهما وجود العلم الاجمالي بالتكليف وثانيهما وجوب تحصيل العلم بالامتثال
دفعاً للضرر المحتمل ونظراً الى وجوب مقدمة الواجب وغير ذلك من الوجوه الاتية
بعضها الى الاخر كما مر والمقدمة الاولى في المقام مسلمة والمقدمة الثانية قد عرفت
عدم الاعتداد بها فيما كان في المقام اصلاً او طريقاً الى تعيين احد الاطراف عن غيره بعض
وقد مر وجود الاصل وعدم معارضته لشيء وجميع ما ذكر ايضاً في المقامات الثلثة واما
الكلام في الشرائط فقد يشكل القول بجريان البراءة فانها ليست بهذه المثابة من
الظهور كما في الاجزاء وبظهر وجهه بعد تفسير معنى الشرط فنقول قد ذكروا له معاني كثيرة
على ما صرح جمال المحققين في بعض تعليقاته على الروضة عند قول الشهيد ره كترك
بالشرط استبدالا ان الاقرب عندنا بعد ملاحظة ما بين بعضاً منها ويؤيده عبارة ان الشرط
عن امر خارج مقارن للمشروط على وجه لو لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط كالاستقبال
للصلوة فان الصلوة ليس من اجزائها الاستقبال الا ان تلك الهيئة تحققها صحيحة في
الواقع موقوف عليه كالحالة الحاصلة من الوضوء لا نفس الافعال فعلى هذا ما اشتهر عند
الطلبة من ان الوضوء عبارة عن الافعال الخارجية للصلوة مما لا يعقل له معنى فانه خارج بالمعنى
من الشرط والا لكان اشتراط الصلوة بعدم تلك الافعال الخارجية اولى من اشتراطها بوجودها

اذ تلك الافعال معدوم حين الصلوة قطعاً وعدمها مقارن الصلوة فهو اولى بالشرطية
ولذا لا يجب تكرارها عند كل صلوة ويكتفي بالوضوء الحاصل في الزمان السابق للصلوة
الحاضرة كما لا يخفى والى ما ذكرنا يشير ما اشتهر عند الاصوليين من ان الشرط ما يلزم
من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود فان انعدام تلك الافعال عند الصلوة
ظاهر فلا بد من انعدام المشروط ايضاً فالفرق بين الجزء والشرط في امثال تلك الهيئات
المركبة الخارجية هو ان الجزء عبارة عن نفس تلك الافعال الخارجية التي بها يحصل
المركب بخلاف الشرط فانه عبارة عن الحالة الحاصلة عن الافعال الخارجية فيما يرى انها
الشرط المقارن للمركب وذلك ظاهر ولعله الى ما ذكرنا يشير بعض اجلة المشايخ من ان
الاشتغال بالصلوة لو شك في الوضوء لم يكن من الشك بعد الفراغ في شيء لبقاء محله
فانه لو كان الشرط هو نفس تلك الافعال فلا ينبغي الارتياب في مضي محله وانما يصح ذلك
فيما لو قلنا بان تلك الافعال سبب الشرط والحالة المقارنة للمشروط لحصولها بها الا
يقوان سبق السبب يكفي في سبق المسبب فبعد مضي زمان السبب وان لم يمض زمان
المسبب الا انه يعد في العرف من الشك بعد مضي زمانه كما لا يخفى واذ قد عرفت الفرق
بين الاجزاء والشرائط فيحتمل ان يقال ان الجزء حيث كان مما يحتاج الى عمل خارج عن سائر
الاجزاء فلو شك فيه كان اصل البراءة محكماً بخلاف الشرط فان الشرط ليس عملاً حتى يجري
فيه البراءة الا ان هذا الاحتمال في غاية السخافة فان الشرط وان لم يكن بنفسه عملاً
بل هو عبارة عن الحالة المقارنة الا ان عمله سبب خارجي وادلة اصل البراءة تعم الاقسام بتخصيص
منها فكلما كان المكلف لاجله في ضيق فذلك الادلة حاكمة بالسعة فيه ولو كان من
اسباب الشروط ولا شك ان الاسباب التي تستند اليها الشروط انما هي اعمال خارجية كتحصيل

المأمور بنفس

المأمور بنفس الافعال والاستقبال ونحو ذلك فكما ان الاجزاء وجوبها مدفوع بالاصل
فكذا الشرائط نعم الجبران يستشكل في مثل القيود المنضمة الى المطلقات كالايمان
في الرقبة والبياض فيها فانها لا يحتاج الى زيادة عمل في الخارج بخلاف الشرائط فحينئذ
فيما دار الامر بين المطلق والمقيد هل يحكم بالبراءة عن المقيد ويؤخذ بالمطلق ويكون
في فرد آخر غير المقيد نظراً الى عموم ادلة البراءة اولا بد من الاخذ بالمقيد لعدم جريان
الاستناد الى البراءة اذ لا كلفة في المقيد لاتحاد وجودي القيد والمقيد في الخارج فلا
يحتاج الى مشقة زائدة على نفس تحصيل المطلق اذ بتحصيله يحصل المقيد ايضاً وجهان
الاقوى جريان البراءة ايضاً والسر فيه ان اخبار البراءة بين مصرح بان الناس في
سعة ومشعر بذلك كما يظهر بالتأمل في مساقها ولا شك ان الالتزام بالاتيان بالمقيد
ضيق على المكلف وغير معلوم والناس في سعة ما لم يعلموا ولا فرق في ذلك بين ان
يكون محتاجاً الى مشقة عملية ايضاً كما عند الشك في الاجزاء والشرائط اولم يكن فان المناط
رفع الضيق واثبات السعة وهو في المقام ايضاً موجود كما لا يخفى ومثل ذلك ما لو دار
الامر بين التعيين والتخيير فان في طرف التعيين والالتزام به ضيقاً لا ينكره الا ابعد
وان كان القول بوجوب المعين مما لا يتوقف على مشقة زائدة على اصل التكليف الثابت
في مقام الفعل والعمل والحاصل ان اخبار البراءة لها مراتب فتارة يتوهم اختصاصها
بالواجبات النفسانية دون الواجبات الغيرية كما زعمه بعض الاجلة وقد عرفت فيما
مر فساده ويزيدك توضيحاً ملاحظة حال الواجبات الغيرية سواء كانت اجزاء او غيرها
من المقدمات كالشرط والسبب وسبب الشرط ونحوها ان لو كان كل واحدة منها
مطلوبة بطلب مغاير لطلب الآخر كان يكون الاوامر متعددة كما لا يخفى واطلاق الوجوب

على الغيري غير مرتبة في مطاوي كلماتهم كتقسيمهم الكلام الى الواجب وغير ذلك طاخرى
بعم الواجبات الغيرية الضمنية مع تخصيصها بما فيه كلفة عملية فيشمل الاجزاء والشرائط
دون القيود العدمية في المطلقات وقد عرفت ايضا عدم استفادة هذا التخصيص لعدم
ما يوجبه مع عدم وجود ما يقتضي العموم وشمول التابعية جميع افراد الضيق والكلفة من
غير تخصيص بواحد دون اخر كما هو المختار وكل ما ينافي السعة فهو مدفوع بالاصل
فيشمل ما فيه الضيق ولو بحسب النفس كما لا يخفى فيمكن القول بان مفاد البراءة هو كلا د ل
فيجري البراءة في الواجبات النفسية فقط كما يراه بعض الاجلة ويمكن القول بعمومها
للغيرية فقط كما يظهر من المحقق القمي ره فانه قد قال بالبراءة عند الشك في الشرطية و
الجزئية وحكم بالاشتغال في مباحث المطلق والمقيد ولا منافاة بين كلاميه وان كان
يرد عليه ان القول بجريان البراءة في المتباينين ليس باولى من جريانها في المطلق و
المقيد كما لا يخفى ومن هنا يظهر اندفاع ما قد يتوهم من التدافع بين ما ذهب اليه صاحب
المدارك من القول بالبراءة عند الشك في الشرطية والجزئية والقول بلزوم الاحتياط
فيما اذا شك في كفاية الفارسية في التكبيرة والتقديم والتأخير اذ لعله يرجع الى الاطلاق
والتقييد فحكم بالاشتغال فيه فتدبر ومن حيث عرفت من عدم ابطال التخصيص مجريان
البراءة فيما دار الامر بين المطلق والمقيد حال الكلام فيه عندنا فان قلت قد مر فيما
سبق ان وجود العلم الاجمالي مع فقد طريق يعين احد الاطراف يوجب الاحتياط و
الاصل في المقام معارض بمثله فلا مجال للقول بالبراءة لان المطلق بوصف الاطلاق
يباين المقيد فانه احد افراد الماهية المجردة كما هو مورد تقسيم فكما ان الاصل
براءة الذمة عن المقيد فالاصل براءة الذمة عن المطلق اذ هو ايضا في عرض المقيد وليس
تقول

مطلق
ان نقول ان وجوب المطلق في الجملة معلوم وانما الشك في وجوبه بكونه نفسيا والغيري اذا
ليس مقدمة للمقيد بل هما في محلهما طبيعتان متباينتان كما يظهر من ملاحظة اقسام
الماهية التي ليست الا هي اليها كما لا يخفى فالاصل معارض بمثله فيجب الاحتياط كما يظهر من ح
القمي ره على ما وجه به كلامه بعض الاعلام في بعض تعليقاته على ما نقله الاستاد دام ظله
قلت قد عرفت غير مرة ان المناط في مسائل البراءة والاشتغال هو حكم العقل بلزوم
دفع العقاب في جانب الاشتغال والامن منه في طرف البراءة كيف ما اتفق وفيما دار
الامر بين المطلق والمقيد وان كان رجوعه الى المتباينين الا ان العقاب في طرف
المطلق معلوم ولا يجدي الاستفصال في ان الموجب للعقاب اي شيء بعد العلم بترتبه
في طرف ترك المطلق ولو بالجملة فالظاهر جريان البراءة بالنسبة الى القيود ايضا واما
الموانع والقواطع لو شك فيها فهل يدفعان بالاصل اولا الاقرب نعم وتوضيح
ذلك ان المانع والقاطع مرجعهما الى اشتراط العدم امر وجودي فبالحقيقة الشك في
المانعية والقاطعية راجع الى الشك في الشرطية وقد عرفت جريان البراءة فيه ويؤيد
ما ذكرنا تمسك الصدوق ره بعدم مانعية القنوت بالفارسية في الصلوة باخبار البراءة
مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وذلك واما الفرق بينهما فهو ان المانع
انما يمنع عن فعلية اقتضاء المقتضي مع وجود المقتضي والقاطع كانه يقطع المقتضي على ما
يظهر من لفظة القطع وبعبارة اخرى ان القاطع ما يهدم به بنيان العمل فيتشتت نظم
المأمور به على وجه لا يرتبط بعض اجزائه باخر والمانع ما يفسد منه نفس المأمور
به او جزئه لاشتراطه بعدم وجود المانع فالقاطع كالحدث الواقع في الصلوة والمانع
كالرياء في نفس العبادة او في جزئها فانه مفسد للمأمور به ولو باعتبار فساد جزئه فلا
يجزي

اعادة الجزء المرائي فيه والفرق هذا انما هو بحسب ما يساعد عليه اللفظان لغة ويمكن
الفرق بينهما ايضا بان القاطع انما يكون مؤثرا وحدوثه في اثناء العمل بخلاف
المانع فانه ربما يمنع عن الدخول في نفس العبادة او جزئها كما لا يخفى فالقاطع يؤثر
اثره وان لم يقارن عملا في الاثناء والمانع الاثنائي يمكن القول بعدم تأثيره فيما
لم يقارن عملا كغسل الخلاف في اثناء الصلوة فانها لو كانت قاطعة تهدم الصلوة عن اصلها
ولو كانت مانعة فان قارنت فعلا من افعال الصلوة فانها لو كانت فيحتمل القول
ببطلانها بخلاف ما لم يقارن فعلا منها كما لا يخفى فالمعتبر في العبادة اما وجود شيء او
عدمه والاول اما جزء او شرط والثاني اما مانع او قاطع وقد عرفت جريان البراءة
على التقادير الا ان بعض العموم ادلتها بل وحكم العقل كما استكشفناه عن بناء العقلاء
وقد يتمسك للقول بعدم الاعتناء لاحتمال القاطعية كما هو المختار باستصحاب الصحة
وعلى تقدير استقامته فهو يجدي على القول بالاشتغال ايضا لورود الاستصحاب
عليه لان الكلام فيه وان وقع الاشتباه لا البر في كلام اساطين العلماء وذلك
المراد بهذا الاستصحاب اما استصحاب صحة الكل او صحة الاجزاء السابقة او الاجزاء
اللاحقة وعلى التقادير فلا وجه له اما على الاول فلان الكل لم يقع كما هو المفروض فلا
معنى لاستصحاب صحة شيء غير واقع واما على الثاني فلامتناع الشك في ارتفاع صحتها
فان ما يقع على صفة يمتنع ارتفاعها منه في وقت ما وقع والا فلم يكن تاما وقع عليه
فلا يعقل ارتفاع صحة الاجزاء اذ لا معنى لها الا اسقاط القضاء بها او موافقتها للامر
او ما يترتب عليها اثرها المطلوب منها بعد انضمام سائر الاجزاء المعتبرة على جميع التقادير
فهي كما هي حين الدنيا على القول بالاحتياط كان حقيقة انما الشك في مبطل الاعمال
فلو شك

فلو شك في ان العجب ايضا محبط او لا فيستصحب كونها على حالها الاولوية كما لا يخفى و
توضيح ذلك ان صحة الاجزاء السابقة صحة مشروطة باهلية ضمي بحيث ما لو انضمت
اليها الاجزاء الاخر على ما هي عليها تقع صحيحة مؤثرة فما سلكه باي معنى من المعاني للصحة
عبادة ومعاملة على اختلاف الاصطلاحين فان التحقيق عندنا رجوع الكل فيها الى
معنى واحد وصدق الشرطية موقوف على صدق التعلق وان كان التالي كاذبا
فصحة الاجزاء السابقة لا نافيها القطع بفساد الاجزاء اللاحقة فكيف بالشك في القطع
فالصحة في الاجزاء على ما هي الشائع فيها مقطوع بها معلومة فلا وجه للاستصحاب واما
على الثالث فلعين ما مر في الاول فلان الاجزاء اللاحقة على ما هو المفروض لم تقع فلا
معنى لاستصحابها فان قلت المراد صحة الاجزاء السابقة والشك في بقاء صحتها على اي
معنى من المعاني معقول اذ لعل الشرط فيها على اي وجه عدم حدوث القاطع فالشك فيه
يستلزم الشك في الصحة فيستصحب قلت فلا نعين بالصحة في السابق فلا يعقل الاستصحاب
اذ مع احتمال عروض القاطع لا قطع بالصحة في الاول ولو فرض القطع بذلك ثم طرء
له الشك في الاثناء فليسري شكه الى زمن قطعه وهو كالشك ابتداء فلا يجري فيها الاستصحاب
وتحقيق هذا ان القاطع لا يخرج عن احد وجوه فتارة يكون عدمه مع قطع النظر عن الاجزاء
السابقة واللاحقة شرطا في الصلوة فهو بنفسه من شرائط الصحة واخرى يكون عدمه
معتبرا في صحة الاجزاء السابقة ومرة في صحة الاجزاء اللاحقة فعلى الاول فلا شك في
صحة الاجزاء السابقة كما عرفت اذ لا مناط صحتها الشيء كما هو المفروض وعلى الثاني فلا
في عروض القاطع لا يجامع العلم بوقوع الاجزاء السابقة صحيحة وعلى الثالث فعدم جريان استصحاب
الصحة اظهر لعدم الارتباط كما عرفت فان قلت لا شك ان بعض هذه الاجزاء مرتبط بالاخر بحيث

بحيث يعد هذا الارتباط والالتيام ايضا من اجزاء الصلوة وحينئذ الشك في ماطينه شيء
كان الارتباط حاصلا وبعد الشك وحصول ما يحتمل القاطعية يشك في بقائه على ما كان
الاول لوجيز فالاصل بقائه وبعبارة ثانية كان المكلف الحالى بعض الاجزاء بعض اخر
ان ينضم بعضها الى بعض حتى يحصل المامور به وبعد حصول المشكوك فيه كالعجب مثلا نشك
في بقائه والاستصحاب يقتضي بوجوده وكاصيرورته قلت فلا قطع بالصحة في السابق
وتفصيل الكلام في المقام ما ستعرفه في بحث الاستصحاب انشاء الله ثم ان بعض من
يدعي الفضل في هذا الفن ويزعم انه ممن صبغ يده في هذه الصناعة قد اورد على المحقق
القمي ره بما لا محصل له ابدا من ان بين القول بالبرائة وصحة الصلوة والعبادة عند
الشك في الجزئية ونحوها كما يظهر في المقام والقول بان الاصل في العبادات الفساد هو
كما يظهر في بحث النهي عن العبادات تنافيا وانت خبير بانه بمكان من الضعف والوهن
حيث ان القول بالبرائة بعد العلم بمشروعية اصل العبادة والشك في اعتبار شيء فيها
شرطا او جزءا لاينافى القول بالفساد ونظرا الى قاعدة التوقف قبل دلالة دليل على
مشروعية العبادة وانما الشبهة نشأت من الحكم بالصحة على تقدير البرائة والقول بعدم
الفساد كما يظهر من عنوانه البحث باصالة الصحة وفيه من عدم الاستقامة ايضا ما لا يخفى
وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا علمنا باعتبار شيء في مركب وشككنا في انه
هل هو من الاجزاء الركنية او لا فهل الاصل الركنية او لا واعلم اولا ان الركنية ليست عنوانا
في الادلة الشرعية وانما عبروا عن الاجزاء التي تنهدم الماهية عند انهدامها عمدا او سهوا
بالركن ولذا اختلف في تحديده فزاد بعضهم الزيادة في الحالين ايضا الا ان الاول
اقوى حيث ان البناء على القول بركنيتها بان يدخلها غير مضرة سهوا بل عمدا كما لا يخفى فالركن

عبارة

عبارة عن جزء يبطل الماهية عند انهدامه عمدا او سهوا وبعد ملاحظة ما زاد البعض من
قيد الزيادة يحصل في المقام صور منها الو ترك المكلف الجزء عمدا ومنها ما لو ترك
سهوا ومنها ما لو زاد عمدا ومنها ما لو زاد سهوا وحيث ان الصورة الاولى حكمها
معلوم بعد كون الامر المذكور جزءا او لا اقل من انعدام الماهية عند انعدام الجزء عمدا
والا لما كان جزءا كما هو ظاهر فلنذكر الصور الثلثة الاخيرة ليتضح الحال فنقول الصورة
الاولى فيما اذا ترك الجزء سهوا فهل يحكم بالفساد او لا فنقول مقتضى الاصل الفساد بعدم
صدق امتثال الواقع على الاتيان بالماهية الناقصة فان الامر متعلق على الصلوة الواقعية
والمفروض اعتبار السورة مثلا فيها فالاتيان بالصلوة الخالية عن السورة ليس امتثالا لما
هو لازم الامتثال في الواقع فالامر الدال على وجوب الصلوة باطلاقه موجود فلا بد
من امتثاله فان قلت ان غاية ما يستفاد مما دل على اعتبار السورة مثلا في الصلوة
هو اعتبارها حال الذكر والعلم واما عند النسيان والسهو فلا دليل على اعتبارها فيها
فلا نسلم ان الامتثال الواقعي في الصلوة يتوقف على الاتيان بالصلوة مع السورة
لرجوع الكلام في المقام الى جزئية السورة في حق العامد وهو بعينه الكلام فيما اذا شك
في جزئية شيء وقد عرفت ان التحقيق هو القول بالبرائة هذا اذا قلنا باختلاف احكام الناسي
والذاكر قطعا او لا اقل من الشك فيه فمع تسليم المطلوب ايضا اذ الشك في الجزئية مع هذا
ايضا باق والاصل البرائة لا يختلف في ذلك اختلاف اسباب الشك كما لا يخفى قلت هذا
ذكر يتوقف على ان يكون الناسي والذاكر موضوعين مستقلين كان يكون احدهما في
عرض الاخر كالحاضر والمسافر وليس كذلك فان المستفاد من ادلة النسيان غايته معذورية
الناسي كما في صورة الجهل فاطلاق الامر الدال على وجوب الجزء حال النسيان ايضا محكم...

الاعادة بعد الذكر والسر فيه ان النسيان وان خالف الجهل في بعض الوجوه الا
ان الذكر هو عين العلم وقد مر ان العلم لا يكون مناطا لاختلاف الاحكام كما في
بعض الصفات وربما يقال ان المسئلة مبني على ان الامر العقلي الظاهري هل يفيد
الاجزاء او لا فعلى الاول يقم بعدم الركنية لان الامر بالاتيان في حال النسيان
مجز فلا يجب الاعادة وعلى القول بعدم الاجزاء فالاصل الركنية وحيث ان القائل
ممن يرى الاجزاء في الامر الظاهري العقلي فجزم بالاول وفيه اولا فساد البناء حيث
ان في مثل النسيان لا يكون امر ظاهري من العقل وهو يختل الامر كما في صورة الجهل
المركب فان المكلف بعد الاعتقاد لوجوب شرب الخمر ليس مكلفا بشربه لا واقعا ولا ظاهرا
اما الاول فظ واما الثاني فلان الامر الظاهري العقلي على تقدير امكانه فهو انما
فيما لو كان حكم العقل في عنوان اعتبره العقل لا انه يحكم عليه من حيث هذا العنوان كما
في حكم العقل بحجية الظن بعد الانسداد او حكم العقل بالاباحة قبل الشرع على القول
بظاهرية حكم العقل فان الحكم بالحجية انما هو باعتبار الانسداد فالم يلاحظ العقل
عنوان الانسداد لا يحكم بالحجية وفيما نحن فيه ليس كذلك فان الجاهل مع اعتقاده علمه
يعمل لا من حيث انه جاهل ومعتقد بل عمله يستند الى اعتقاده وتوضيح ذلك ان عنوان
الناسي والجاهل المركب لو كان مناط حكم العقل لوجب ان يكون عمل الناسي والجاهل
المركب من حيث نسيانه وجهله بالواقع مع ما نرى من خلافه حيث ان الناسي يغرق عنه
في غفلته سلبي وهو عدم وجوب الجزء المنسي عليه حين نسيانه وجهله بالواقع بمعنى عدم
عقابه بواسطة النسيان ولا ملتفت الى نسيانه كيف وهو تارك للفعل لنسيانه وكذا
الجاهل المركب فان اعماله انما تستند الى علمه باعتقاده لا الى انه جاهل مركب فحكم الجاهل كما

كما في الحكم

كما في الحكم بالظن فان حكم العقل بحجية الظن بعد الانسداد انما هو من حيث الانسداد
وبالجملة فعند نسيان الجزء لا يكون للمكلف امر ظاهري من العقل وثانيا فساد المبني
اذ لو كان في النسيان وما يشبهه امر ظاهري عقلي فنحن قد بينا في محله عدم افادته
الاجزاء وهذا تمام الكلام في مقتضى الاصل الاولي وهل في المقام اصل ثانوي يفيد
صحة العبادة عند النقيصة السهوية او لا الاقرب نعم لاستصحاب الصحة على ما استند اليه
جملة من الاصحاب الا انك قد عرفت عدم انجاحه سابقا وسيجيء تفصيله بالاقرب عليه
في مقام الاحتجاج انشاء الله ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن امتي تسعة وعد منها
النسيان والتقريب في ذلك يحتاج الى تمهيد فنقول لا شك في وجود نفس النسيان وذاته
في الامة فرفع النسيان لا بد وان يحمل على رفع احكامه فان رفع الذات عن مجموع الامة
كما يراه مخالفينا عند الاحتجاج بمثله للاجماع على ان يكون المجموع معصوما واحدا خلاف
الظاهر كما يظهر من رفع الاستكراه وما لا يطيقون كما هو كذلك ايضا لو حمل على نفي الذات
باعتبار اشتمال الامة في كل زمان على معصوم كما هو الحق عندنا معاشر الامامية وحمل
الاكراه ح على معنى اخر بعيد عن ظاهر الرواية مضافا الى ان الامتثال ح غير معقول
لوجود المعصوم في جميع الامم في كل الاعصار كما هو المحقق عند اهل التحقيق فيجب الحمل على
رفع الاحكام وح فاما ان يراد به تمام الاحكام والاثار المترتبة على ذلك الفعل مع قطع
النظر عن الخطاء او بعضها لا سبيل الى الثاني لعدم مخصص له ودعوى ظهور المواخذة
ممنوعة ولا سيما بحيث يمنع عن ارادة الباقي فتعين الاول اما لان الظاهر عند عدم ظهور
واحد من الاحكام هو الجميع كما يشهد له العرف ولان رفع جميع الاحكام اقرب الى نفي الماهية
وحيث تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات متعين او لان التخصيص بواحد دون اخر تحكم و

والحمل على بعض غير معين يلغي الكلام مع ظهوره في مقام البيان كما يوافقه الاعتبار مضافا
الى رواية صحيحة واردة في المقام تدل على ان المراد رفع جميع الاحكام وضعية
كانت او غيرها حيث ان الراوي سئل عن الحلف بالطلاق والعتاق مكرها فاجاب عليه
بعدم الوقوع مستندا في ذلك الى قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي ستة والرواية
مذكورة في رواية طلاق المكره من كتاب الوسائل ثم ان المراد بالاحكام المرفوعة الاحكام
المترتبة على ذات الفعل مع قطع النظر عن الخطاء والذكر فالمعنى ان ما يترتب على فعل او ترك
من مؤاخذة او ضمان او عقاب معفو مرفوع عن هذه الامة المرحومة عند النسيان والخطاء
الاكراه ونحو ذلك ومعنى الرفع عدم الجعل وحيث ان ظاهر الاطلاق والادلة الشمول النا
والذاكر في الاحكام فالرفع في المقام بمنزلة الرفع او لان المانع من الجعل ليس الا
الامتثال والا فا مصلحة الداعية للجعل موجودة فعلى ما عرفت من معنى الرفع والمراد
بالاحكام المرفوعة لا يرد ما قد يتوهم من ان المقام لا رفع فيه ومن ان الاحكام المرتبة
على الخطاء كثيرة اما الاول فظ واما الثاني فلان الاحكام الخطائية ما يترتب على النفس
الخطاء لا مدخل لها للفعل كما ان عدم العلم احكام المعلوم مرفوع لا احكام الشك
لكون عدم العلم موضوعا لها فكذا حال الخطاء والنسيان احكام الفعل المخطى
والمنسي مرفوع واما الاحكام التي موضوعها الخطاء والنسيان فلا يبطل المقام كما
لا يخفى فان قلت ان القضية في المقام هو القول بعدم وجوب الاعادة على الناسي عند
التذكر كما عرفت سابقا والا فالعقاب غير مرفوع قطعا ولزوم الاعادة انما يترتب
على بقاء الامر الاول فانه امر لازم ولو انفرد فانه انما ينبعث عن عدم انطباق المأتي
بالمأمور به على وجهه ولا شك ان هذه صفة تنتزعها العقل ويعبر عنها بالفساد

بعدم

به فهذه الصفة ليست من الامور المجعولة للشارع حتى يقع بدليل الحديث على رفعه
فان ما للشارع ان يفعله ان يرفعه فلو حكم الشارع برفعه لزم التناقض بين الحكمين ولذا
ترى الشهيد الثاني يعترض على المستدل بالرواية في مثل المقام بان الاعادة انما هو
من ابقاء الامر فلا يصح الاستدلال قلت نعم ولكن المرفوع في المقام هو جعل الجزء
الشكوك جزء فلا يجب الاعادة اذ لو لم يكن المشكوك جزء حال السهو لم يكن الاعادة واجبة
وذلك ظاهر ثم ان في المقام شيئا يجب التنبيه عليه وهو كما يتمسك في رفع الآثار
الوضعية ونحوها بالرواية انما يستقيم فيما لو كانت تلك الاحكام من الحقوق المتعلقة
بالله جل جلاله حيث ان الاستظهار المذكور من الرواية لا يتم الا بعد اعتبار ورودها
في مقام الامتنان على ما نبهنا عليه وهو كما لا يخفى انما يصح فيما لم يكن من حقوق الآدميين
ما يتعلق باموالهم وانفسهم ولذا كان الجاعل لتلك الحقوق هو الشارع لا يستلزم
رفع التفضل بالنسبة اليهم في خصوص الصلوة لا تعاد الصلوة الا من
خمسة الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود وجه الدلالة ان الرواية تدل على
عدم وجوب الاعادة بما سوى المذكورة وحيث ان المستثنى في الرواية بعضها من
الاجزاء كالركوع والسجود وجه الدلالة ان الرواية تدل على عدم وجوب الاعادة فيما
سوى الخمسة المذكورة والاخر من الشرائط كالقبلة والطهور فيكشف عن عموم المستثنى منه
فيتم التقريب في عدم وجوب الاعادة في كلتا السلسلتين لا يتم ان نفي الاعادة كما هو
المستفاد من الخبر ليس على ما ينبغي للزوم الاعادة في الاجزاء والشرائط وباسرها فيما
لو اخل باحدها عمدا فلا بد من تخصيصه بحالة السهو فيكون تخصيصا للاكثر الا ان نقول ليس
ذلك من التخصيص في شيء بل هو تقييد لاطلاق الخبر ولا ضير فيه ابدا فان قلت وعلى

التقييد بحالة السهو فهو عدم لزوم الاعادة فلا يتم ايضا للزوم الاعادة في التكبيرة
التكبيرة والقيام الركني المتصل بالركوع قلت اما الاول فلا يتصور في الصلوة
بدونها فانها الفاتحة والمفتتح لزم اعادة الصلوة واما الاخير فلا لزوم الركوع كما لا
يخفى ثم المراد من نفي لزوم الاعادة من سوى الخمسة انما هو بالنسبة الى الاشياء التي
من شانها اعادة الصلوة لاجلها واما الاشياء التي لا دخل لها في الصلوة يجب الاحتمال
عند الجهل والنسيان فادل على اعتباره دليل مشكوك الدلالة او الاعتبار فلا يرتبط
بالمقام كما لا يخفى الثاني في الزيادة عمدا فالكلام فيه تارة يقع في حكمها واخرى
في مفهومها اما الاول فظ بعد ما اصلنا من التمسك باصالة البراءة عند الشك
الموانع لرجوع الشك عند الزيادة الى المانعية واما الثاني فهو على اقسام الاول
ان يزيد على الهيئة المركبة بما هو يباين اجزائها حسا وهذا يحتمل ان يكون مفسدا
لخروج الهيئة بالزيادة عما كانت عليها كالنقيصة ويحتمل ان لا يكون مفسدا لان
المفروض حيثما لم يكن تلك الزيادة موجبة لنقصان جزء من اجزاء المركب وعلى هذا
فلا دليل على فساد المركب قصد الجزئية لا يجعل الشيء جزء حقيقة وان حرم الاتيان
بالامل الثاني ان يزيد عليها بما لا يباين الاجزاء المهية وح فلا بد من ملاحظة الدليل
فتارة يدل على اعتبار مهية الجزء من غير تقييد بفرد او فردين كما في الذكر واخرى يدل
على اعتباره مقيدا بعدد كسورة واحدة او سجدتين ونحوهما فعلى الاول فلا ريب
في صحة المركب لان الزيادة امتثال للامر بالمهية لعدم تفاوت المهية بالزيادة و
النقصان وبعد في العرف الزيادة هذه من الامتثال ايضا وليس هذا من الامتثال
عقيب الامتثال المختلف فيه عندهم كما لا يخفى وعلى الثاني فاما ان يكون التقييد بالعدد

الخاص

الخاص على وجه بناء في الزيادة كما في الوحدة المعتبرة في مدلول الالفاظ على ما يراه
بعضهم او لا يكون على هذا الوجه فعلى الاول فلا شك في فساد المركب لاختلال المطلوب
الى شيئين لعدم الجزء واعتبار عدم غيره وعلى الثاني فقد يشكل كما اذا قيل اقرء
سورة سورتين بتنوين التنكير الدال على الوحدة فقرء سورتين مع عدم قصد الزيادة كان
بقصد البدلية مع احتمال الحرمة في الاول من حيث ان ظاهر التنوين مثلا اعتبار الوحدة
ومن حيث الاصل فشك في المانعية وقد قرر حرمة البراءة فيها واما اذا قصد الجزئية رجع
المسئلة الى التشريع والخلاف فيه في محله الثالث في الزيادة سهوا واعلم ان المقام
عكس المقام السابق حيث ان الحكم فيه مشكل دون التصوير اذ الزيادة السهوية معلوم
حد واما الحكم فان قلنا بعدم بطلان الزيادة العمدية كما عرفت فالحكم لزيادة السهوية
بطريق اولى فان ما لا يفسد عمده لا يفسد سهوه قطعا وان قلنا بالاشتغال في المقام الا
فيمكن القول بالصحة ايضا في المقام لشمول خبر الرفع وعدم العود الا من خمسة كما عرفت الا
ان في المقام روايتين تدلان بظاهرهما على الفساد فلا بد من ذكرهما وتنقيحهما احدها
ما رواه الشيخ عن زرارة عن احدهما عليهما السلام لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود
زيادة في المكتوبة فان ظاهر التعليل فساد الزيادة مطلقا ولو كان من غير قصد الجزئية
للصلوة كما في سجدة العزائم بل ولو كان الزيادة عن سهو كما هو ظاهر الاطلاق وثانيهما
ما رواه ابو بصير عن الصادق عليه السلام من زاد في صلواته شيئا فعليه الاعادة فالجزاء يعارض
ما ذكر من خبر الرفع وعدم الاعادة

الامر الثاني انه لو ثبت اعتبار شيء في ماهية شرطاً او شطراً في الجملة كان علمنا بذلك
في حال الاختيار وحصل علمه بذلك مع الشك حتى عند الاضطرار الى ترك ذلك فهل
يجب الاتيان بالباقي او لا يجب لانتفاء الكل او المشروط عند انتفاء الجزء او الشرط وتحقيقه
في مقامين اما الاول فهل الاصل الاولي بمعنى اصل الاصول العملية براءة او اشتغال او
استصحاب او يحكم بالتفصيل بالاول او الثاني فنقول الحق انه ليس في المقام اصل كلي
يرجع اليه عند الشك بل المقامات في ذلك متفاوتة فرب مقام يؤخذ فيه بالبراءة قطعاً
ورب مقام يؤخذ فيه بالاشتغال او البراءة على الاختلاف والامر الكلي في المقام هو القول بوجوب
ملاحظة حال الكل بعد ترك الجزء والمشروط بعد انتفاء الشرط واعمال الاصول فيه فيما
لو اضطر الى ترك ما هو معتبر في الواجب النفسي كالوضوء للصلوة او القراءة فيها او نحو
ذلك فالاصل البراءة لان مرجع الشك الى وجوب الصلوة بلا بدون هذه الاشياء وهو
شك في التكليف قطعاً والاصل البراءة وفيما لو اضطر الى ترك ما هو معتبر في الواجب الغيري
كما لو بطل الوضوء بناء على غيرية الواجب فانه يسري الشك الى وجوب الواجب النفسي الذي
يبتني على ترك ما هو معتبر في مقدمته فلا كلام ايضاً في ان الاصل البراءة لعدم الفرق في ذلك بين
الاضطرار الى الجزء او جزئه او الشرط او شرطه او جزء شرطه او شرط جزئه كما لا يخفى الا
انه ينبني على مسألة جريان البراءة في الواجبات الغيرية كما هو التحقيق واختصاصها بالنفسيات
كما يراه بعضهم وذلك كما اذا علمنا بوجوب الصلوة ولو عند ترك غسل اليد لعدم سقوطها
بواسطة فقد جزء الشرط على ما هو ظاهر ثم ان اكثر موارد هذا انما هو في العبادات واما
في المعاملات فقد يتفق ايضاً كما في السلف لو تعذر ذكر تمام الاوصاف في صيغ كعقد
البيع عند عدم التمكن من احراز بعض الشرائط المعتبرة كالعربية ونحوها حيث لو وقع فالاصل

يقضي

يقضي بالفساد كما في جميع الاحكام الوضعية عند الشك في تحقق اسبابها واما ما ذكره
بعضهم في صحة السلف والسلم من عد الوجوه لو كان المعتبر ذكر تمام الاوصاف فهو
مبني على الاصل الثانوي كما ستعرفه ونظيره ما افاده ثاني المحققين في بعض اقسام عند
الشك في اعتبار العربية حال العجز عنها ويرد بما حققناه في المقام بلزوم الاتيان بالباقي بعد
الاضطرار شرعاً او عقلاً نظراً الى الاستصحاب بتقريب ان قبل العجز كان الباقي واجباً
وبعده نشك فيه والاصل بقاؤه ويتم الكلام فيما لو بلغ المكلف معذوراً كعدم القول
بالفصل ولا يمكن القول بالبراءة فيما لو بلغ معذوراً والاستناد الى عدم القول
بالفصل في الباقي لقوة الاستصحاب بعد وروده على ضميمة الاجزاء الان ومن هذه
الكلمات مما لا يخفى اما اولاً فلان الاستصحاب مما لا مجرى له في هذه المقامات على ما نبه
عليه المحقق الخونساري حيث ان وجوب الكل المعلوم قد انتفى قطعاً ووجوب الباقي
المشكوك لان لم يكن معلوماً لاحتمال مدخلية الانضمام واما ثانياً فلان دعوى الاجماع
المركب في المقام في غاية الصعوبة واما المقام الثاني ففي بيان ما يقتضي من الادلة
العامة من القول بعد الكلية المشتركة كقوله الميسور لا يسقط بالمعسور وقوله ما لا يدرك
كله لا يترك كله وقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم بانقلاب هذا الاصل مطلقاً او
كلياً او يفصل بين الاجزاء والشرائط وجوه بل لا يبعد كقول بانها اقوال فيحتمل ان يقال
بعدمه مطلقاً نظراً الى قصور مستند هذه الروايات عن اثبات مثل هذا الاصل المخالف
للقواعد بل ودلالتها ايضاً لظهورها في الواجبات المتعددة المستقلة كما في افراد العام
ويحتمل ان يقال بالانقلاب نظراً الى هذه الاخبار فان ضعف السند فيها منجبر بعمل الاصحاب
لهذه الروايات في موارد جمة كما يظهر بالتتبع في كلماتهم ومن ذلك حكمهم بعدم سقوط القيام

القيام بالمرة عند عدم التمكن من الانتصاب وغيره من انحاء القيام وكيفيات الاذكار و
القراءة ونحوها بل يظهر من الشيخ الاجل فيلسوف الفقهاء في مقدمات كشف الغطاء
الاعتماد عليها في بعض الاجزاء والشرائط وغيرها في جميع المستحبات من الزيادات في
الاذكار والادعية والصلوات الا المنهي منها فقال يجوز الاقتصار على اعلى مرتبة من
مراتبها عند اضطراره الاتيان بها على وجهها مريداً منها خصوص ما امر بها واما الدلالة
فالظاهر عموم اللفظ وشموله للواجبات المستقلة كالصوم والصلوة ولغيرها ايضاً
كالمركبات الواجبة كنفس الصلوة بل لا يبعد القول بدعوى ظهور البعض فيها فان
المراد بالميسور ظاهراً هو المتيسر من شيء وحداني كالمعسور منه كما لا يخفى ويحتمل التفصيل
بين المركبات الخارجية التي يجتمع اجزاؤها في الوجود وينفرد بعضها عن الاخر كما في الصلوة
بالنسبة الى ركعاتها وفي الفاتحة بالنسبة الى اجزائها وبين المركبات الذهنية التي
لا امتياز لاجزائها في الخارج على وجه لو انتفى البعض لم يكن الباقي هو الاول كما في
الشرائط فان تقييد الماهية بها ليس تقييدها بالاجزاء على وجه لو انتفى البعض لم يكن
الباقي هو الاول كما في الشرائط فان تقييد الماهية بها ليس وجه تقييدها بالاجزاء
كما لا يخفى فيتم في الاجزاء بالانقلاب نظراً الى تلك الاخبار دون الشرائط بعدمه حيث
انه لا دلالة فيها على لزوم الاتيان بالباقي فيما لو كان مبايناً مع الاول كما لو قيل جئني
بالحيوان الناطق فتعذر الامتثال بالقيد فانه لا يذهب وهم لزوم الاتيان بالحيوان الناطق
الصاهل لو قيل جئني بماء الورد فتعذر القيد اذ لا يمكن القول بوجوب الامتثال في الماء
المطلق على ما هو ظاهر وهذا الوجه هو المتبادر من صنيع المتأخرين من فرقهم بين الاجزاء
والشرائط الظاهرة في المبيع حيث قالوا بالصحة في الاجزاء وبالفساد في الشرائط والتحقيق هو

الاخذ بعموم

الاخذ بعموم هذه الروايات في الاجزاء والشرائط جميعاً لكن حيث يساعد عليه
العرف في الحكم بان الباقي لا يباين الكل او المشروط على وجه يصدق قوله منه
في قوله فاتوا منه ما استطعتم لصدق الروايات في مثله من غير اعتبار الشرط او الجزء فيه
فرب شرط بعد انتفائه ليس مشروطه معروفاً كما هو قبل انتفائه كما اذا قيل جئني بماء
السدر فانه السدر فيه ولو اخذ شرطاً لانه لو بقي على هذا الوجه وقد جيء بعد انتفائه
لا يعد الباقي غير مباين منه كما لا يخفى ومن هنا ينقدح ضعف ما اورده بعض في الرياض
من انه لو تعذر السدر وجب الغسل بماء القراح بدلاً من ماء السدر استناداً الى ان الرواية
الدالة على وجوب الغسل بماء السدر ليس التقييد فيها على وجه الشرطية كما في قولنا ماء السدر
حتى لا يحكم بوجوب الغسل بالقراح بدلاً منه عند تعذره بل انما لفظ الرواية ورد على
جهة الاضافة المقتضية للاشتراط والتقييد فانه قال وليكن فيه شيء من السدر وليستفاد
منه الجزئية فيجري فيه القاعدة المذكورة وانت بعد ما عرفت ما هو التحقيق تعلم وجه ضعف
ما قاله فان المعيار في الجزئية والشرطية ليس مجرد التعبير والاختلاف في اللفظ بل المدار على كون
المعنى من المعاني المتحدة في الوجود بالمشروط على وجه يعد من قيوده واحواله كما ترى في
الفصل بالنسبة الى الاجناس ومثال ذلك فيما نحن فيه ماء الرمان نعم ماء السدر انما كان
المراد به المأخوذ منه لا المخلوط معه فان كان المعتبر في مهيته من هذا القبيل فهو شرط ينتفي
الباقي بعد انتفائه وان لم يكن كذلك كما في اجزاء المركبات الخارجية كما في ماء السدر على وجه
الاختلاط فهو جزء ولا يفرق في ذلك بين ورود العبارة الدالة على الاعتبار على وجه
التقييد كما في قولنا ماء السدر او على وجه الجزئية كما في قولنا وليكن فيه شيء من السدر
اذ على تقدير كون المعنى من الاحوال والقيود فيحمل المطلق على المقيد على هذا التقدير كما

كما اذا قال اعتق رقبة وقال ولكن مؤمنة بخلاف ما اذا لم يكن الايمان من الاوصاف الراجعة اليها المتحدة معها في الوجود نعم اذا جهل حقيقة الحال بحسب المعنى على وجه لا يميز المعنى المعتبر في الماهية انه هل هو من اي صنف من المعاني فلا بأس بالكشف عنه باللفظ الوارد في مقام اعتباره فان الالفاظ طريق الى المعاني وبالجملة فالحق هو الاخذ بعموم هذه الاخبار فيما يساعد عليه العرف من حيث صدق الميسور منه ومرجع ضمير الكل في ما لا يدرك كله كما لا يخفى فان تعلق النظر من قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله اختصاصه بالواجبات فقط ومن التعبير بالغاية اختصاص روايته في حكم الواجب دون المندوب كما هو ظاهر لمن مارس الادلة ولو حملنا قوله لا يترك على مطلق عدم الاهلية للترك بمعنى انه لا ينبغي ان يترك فلا يجدي ايضا الا ان المقصر لزوم الاتيان بالباقي في الواجبات ولا يستفاد من الروايتين على هذا التقدير قلت مجرد الاستبعاد بعد ظهور الرواية في الواجب غير مضر بعد فرض اعتبار السند باحتمال امكان استفادة حكم المستحب من الفحوى او باتحاد المناط والعرف يساعد على توزيع الطلب المستفاد من لا يترك على حسب اختلاف افراده ففي الواجب على سبيل الوجوب وفي المستحب كذلك وليس من استعمال اللفظ في المعنيين كما لا يخفى ويتأتى على ذلك رواية عبد الاعلى مولى آل سام في من عثر فانقطع ظفره فجعل عليه مرارة فما اصنع في الوضوء فاجابه عليه السلام بان ذلك واشباهه يعرف من كتاب الله قال الله تبارك وتعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج امسح عليها وجه الدلالة ان المعصوم عليه السلام امر باستنباط حكم اشباه المسؤول عنه من الكتاب وهي الاية النافية للحرج ومن المعلوم ان المستفاد منها ليس الا الاعفاء عما هي قضيته بالنسبة الى نفي الحرج مستلزم لنفي وجوب المسح على الاصبع نفسه واما جواز المسح

على المرارة فلا يستفاد من الاية بمجردها ما لم يلاحظ فيها بان زوال القيد لا يوجب زوال المقيد في الحكم والميسور لا يسقط بالمعسور فالرواية يستفاد منها الحكم بذلك استفادة لا تكاد تنكر ومن الظاهر مباشرة المسح على الاصبع للمسح على المرارة مباشرة حقيقية كما في الحيوان الناطق والحيوان الصاهل الا انه لما كان العرف يساعد على ذلك فقد حكم الامام عليه السلام بمقتضى القاعدة لعدم المباشرة العرضية وصدق قوله منه عرفا فيه كما لا يخفى وهذا تمام الكلام في الاصل الثانوي ومن المعلوم ان مراعاة هذا الاصل انما هو بعد ملاحظة الدليل الخاص في نفس المسألة ولا بأس بان نشير الى طرف منها فنقول ان الدليل الدال على اعتبار شيء في الماهية اما ان يكون لفظيا او لبيا كالاجماع والشهرة على القول باعتبارها وعلى الثاني فيتضح الاستناد الى اطلاق الدليل الدال على وجوب المشروط اذ القيد لا اطلاق له اذ لا اطلاق فيه فيقتصر في الحكم بالتقييد على القدر الثابت تقييده وهو حال التمكن من الاتيان بالشرط فينفى عند عدم التمكن من الشرط اطلاق الدليل الدال على وجوب المشروط بحاله ويلزم امتثاله ولا يكون الدليل الدال على وجوب المشروط لبيا لعدم احلاله بالاطلاق والتقييد كما لا يخفى وعلى الاول فاما ان يكون المقيد هو الامر او غير الامر كما اذا قيل مثلا السورة جزء او الستر شرط للصلوة فعلى الثاني فلا شك في ان الشرطية والجزئية مطلقان وعند عدمهما نشك في اصل الوجوب فبحسب الاصل الاولي لا بد من اجراء البراءة على المختار وبحسب الاصل الثانوي لا بد من الاتيان بحسب المختار لكل احد كما لا يخفى وعلى الاول فقد يتوهم عدم الفرق بينه وبين ما اذا كان الدليل لبيا بل المقام اذ كما ان اللبي لا يعلم تقييده واطلاقه فالامر ظاهر في التقييد بحال الاختيار اذ الطلب غير معقول عندنا من المضطر الا انه في غاية السخافة والسقوط لان الاوامر

الواردة في الاجزاء والشرائط بجملتها ارشادية والاوامر الارشادية وان كانت عين الخالية من الطلب الا ان مساقها مساق الالفاظ الواردة في بيان الاحكام الوضعية فيستفاد منها المطلوبية المطلقة من غير اختصاص بحالة الاختيار وتقييد اطلاق الادلة الدالة على المشروط مطلقا في الحالتين فلا بد من ملاحظة الاصلين المذكورين و يظهر ما قلنا من ملاحظة قولهم نهى النبي صلى الله عليه واله عن الغرر او عن بيع الغرر فان النهي حقيقة في الطلب الا انه لما كان في مقام الارشاد وبيان المصالح والمفاسد فلا يلاحظ فيه احكام الطلب من جواز ما لا يحتمل الاضطرار فتلك الاوامر كما عرفت مرارا تكشف دلالتها على المطلوبية حال عدم التمكن والاضطرار انما هو بواسطة خصوص في الطلب واما المقصد منها امر كاين ملاحظة اطلاق المادة مضافا الى فهم العرف ذلك منها في المقام نعم لو استفاد وجوب الجزء او الشرط من امر مقيدي فلا يبعد القول بذلك كما هو ظاهر الا ان الكلام فيه

تذنيب اذا دار الامر بين ترك جزء مع الاتيان بتمام الماهية او ترك الشرط مع الاتيان باجزائها فهل في المقام شيء يرجح احد الطرفين او لا بد من الاحتياط بمعنى الاتيان بالمهية تارة بلا جزء واخرى بلا شرط او لا مرجح فالحكم التخيير وجوه اوسطها اوسطها علما و اقربها ما رجح جانب الجزء قولا كما افاده الشهيد فيما لو دار الامر بين ترك الصفة او الموصوف لعل الوجه فيه ان الجاعل في مقام الجعل اولا يلاحظ الاجزاء والموصوفات فانها بمنزلة الذات وملاحظتها تامة وناقصة والمعالجة فيها مقدمة على ملاحظة الاوصاف والشرائط ف عامتها بعضها وعلاجها فكان الجاعل قال جئني بالماهية المركبة من الاجزاء فان نقصت فبالباقي في المتصفة بكذا وكذا فان نقص فبالباقي كذا اذا دام ظاهر الا انه ليس مما ينبغي كما لا يخفى **الامر الثالث** اذا ثبت اعتبار شيء في الماهية وعلمنا بعدم كونه ركنا ودار الامر

الامر بين كونه جزءا او شرطا فهل الاصل الاول او الثاني قيل بالثاني لاصالة عدم الجزئية ويدفعه ما هو الاحاجة الى بيانه لاصالة عدم الشرطية ايضا والتحقيق ان لا اصل في البين يشخص احدهما بل لا بد من الرجوع الى الاصول في ثمراتهما كما في كل ما كان شكا في الحادث فالستر في الصلوة شك في كونها شرطا او جزءا ولا اصل في احدهما الا انه اذا شك في وجوب الطهارة فيها يدفع بالاصل وغير ذلك كما لا يخفى على المتتبع في امثال المقام مثلا

خاتمة في بيان شرط العمل بالاصول المذكورة في طي الاصول المتقدمة من البراءة والاشتغال والتخيير والاستصحاب ولما كان مرجع التخيير الى البراءة والاستصحاب دائما موافق لاحد الاصلين الاخرين فالبحث فيها يغني عنه فنقول قد ذكر بعضهم للعمل بالبراءة شروطا وحيث انه لا محصل لها عندنا سوى الفحص عن الدليل فلنقتصر على ايراده ثم لما كان ذلك يختلف في البراءة والاشتغال فلا بد من ايراده في مقامين **المقام الاول** في انه هل يجب الفحص عن وجود الدليل المفضي الى الواقع او ما يجري مجراه في محل الاحتياط مطلقا او لا يجب كذلك او يفصل في العبادات التي يحتاج الى البينة مطلقا فيجب وفي المعاملات فلا يجب اما في العبادات المذكورة عند اعمال الاحتياط فيجب وفي غيرها فلا يجب ايضا اذا امكن تحصيل العلم فيجب وفي غيره فلا يجب ايضا اذا امكن تحصيل الظن الخاص ايضا فيجب وجها اذا كان الدليل ظنا من الظنون المطلقة فلا يجب وجوه واقسام الاقسام بل وجملة منها اقوال الى في النظر لولا الاجماع على الحق الى الفحص في بعض الاقسام كما ستعرفه العدم مطلقا في عبادة ومعاملة امكن تحصيل العلم او الظن الخاص او المطلق ام لا لاصالة الاشتغال في الجميع ولو في صورة التكرار في العبادات فانه لولا الاجماع على اشتراط بعض الاقسام كما ستعرفه العدم مطلقا وحصول الاشتباه وتاثيرها في المعاملات ولا دليل

اعتبار شيء زائد على ذلك في شيء منها في مقام تحصيل الامتثال وحصول الا
كما لا يخفى الا ان الاجماع كما نقله بعضهم منهم العلامة على ما هو ببالي على عدم جواز
الاحتياط قبل الفحص في العبادات فيما اذا تكرر العمل كما في ما اذا شك في ان الواجب
هو الظهر او الجمعة مع امكان الاستعلام من الادلة في المجتهد او بمراجعة المجتهد في غيره
كما اذا شك في القبلة مع امكان تشخيصها بالاجتهاد او بالاخبار او اعمال العلائم ويؤيده
توافق سيرة العلماء الاعلام بل يمكن دعوى بناء العقلاء في امثال ذلك ايضا على
الاستعلام في امتثالات العبيد لاوامر مواليهم كما لا يخفى كما انه لا يبعد دعوى الاجماع
على جواز الاخذ بالاحتياط موافقا للقاعدة المزبورة في المعاملات كما في صيغ
البيع وشروطه والنكاح وغير ذلك وعليه بناء جماعة من الصلحاء في اداء معاملاتهم
واما العبادات الغير المتكررة كما اذا شك في جزئية السورة للصلاة او الامساك
عن الغبار الغليظ للصوم فالمشهور على ما حكاه الاستاد على وجوب الفحص فيها لو تمكن من تحصيل
العلم بالمعنى الاعم بل او الظن المطلق ايضا على القول به ومبناهم في ذلك لزوم قصد
الوجه المفقود عند الاحتياط وحيث قد عرفت ما قدمنا لك من التحقيق في مقام من
عدم وجوب قصد الوجه فلا مجال للقول المذكور بعد صدق الامتثال عند العقلاء في
الامتثال الاجمالي نعم يمكن ان يقرر في المقام اشكال اشد بعد ما هو التحقيق عندنا
من ان الاطاعة ليست من قيود المأمور به ووجوبها عقلي لاستلزام امر المولى بل هو من
دواعي الامر ان محصل الكلام في المقام يرجع الى كفاية الامتثال الاجمالي في العبادات
وعدمها فعلى الاول يحكم بصحة عبادة تارك الطريقين كما نعم جماعة وعلى الثاني يحكم
بصحتها مع ان نقول ان الاصل يقتضي الاول لان المقام من الشك في المكلف به حيث ان الا

على ما حكم

لسقوط

لسقوط التكليف الا عند الامتثال التفصيلي حيث ان الاطاعة ليست من القيود فلا
يمكن دفعها باصالة البراءة فالاصل بقاء غرض الامر وعدم سقوطه ما لم يعلم المكلف به
بخصوصيته كما في صورة دوران الامر بين المتباينين مع ثبوت الاشتغال على هذا
الاشكال بالاحتياط في العبادات مع امكان تحصيل العلم خلاف الاحتياط واما ترك الاحتياط
عند التمكن من تحصيل الظن الخاص كالخبر الموثوق بصدوره بناء على تحقق الاجماع عليه
بخصوصه فيبتني على ما قلنا لو قلنا بتحقق الاجماع على عدم وجوب الاحتياط الكلي في ابواب
الفقه كما ادعاه جماعة منهم اذ غايته ما يحتمل جوازه ويبقى احتمال وجوب الاخذ بالظن
الخاص مع القدرة تحصيلا للامتثال التفصيلي وان كان ظنيا فالاحتياط فيه وهكذا نقول في
الظن المطلق عند دوران الامر بينه وبين الاحتياط كما لا يخفى ومن هنا يظهر وجه ضعف
ما نسب الى المشهور من بطلان عبادة الجاهل المقصر وان طابق الواقع هذا بناء على ما هو المختار عندنا من
ان الاطاعة من دواعي الامر لا من قيوده واما على ما يراه البعض من انها معتبرة في موضوع
الطلب على وجه يصير جزء للمطلوب كما في سائر الاجزاء والشرائط فالدليل الدال على تقييد
الامر بالاطاعة ان كان لبيا فيكفي بالامتثال الاجمالي لانه المتيقن من القيد ويوجد في
المشكوك اما بالبراءة او الاشتغال على الخلاف وان كان لفظيا فلاطلاق المقيد يحكم بالاكتفاء
ايضا كما لا يخفى هذا غاية ما يمكن ان يستشكل الا ان الحق هو الحكم بالصحة بناء على المختار من ان
الاطاعة ليست قيدا لحكم العقل بحصول الامتثال ايضا بعد الحكم بعدم وجوب قصد الوجه
وبناء العقلاء مستقر على ذلك وذهاب المشهور بعد عدم العلم بمستندهم ووضوح ما لا يجدي
شيئا فيما نحن فيه على تقدير جواز الاتكال على الشهرة فتدبر وتوضيح ذلك ان الوجه
المذكور في الاستصحاب انما ينهض دفعا للاحتياط المستلزم للتكرار في العبادة وقد عرفت

نقل الاجماع على عدم جواز الاحتياط فيه حيث تمكن من تحصيل العلم او ما يجري مجراه ضرورة
جوازه عند عدم التمكن كما وقع نظير ذلك في الموضوعات عند اشتباه القبلة فالعمل
سيرة العلماء وهو المختار والاولى ما هو التحقيق من القول بالبراءة لا فرق بين ان يكون
الاطاعة من قيود المأمور به او من دواعي الامر لعموم ادلتها ومنه يظهر الوجه فيما افاده
صاحب المدارك بعد ما حكي عن العلامة من عدم جواز الصلاة في الثياب المشتبهة مع التمكن
منها في ثوب طاهر وان هذا وان كان حسنا الا ان وجهه لا يبلغ حد الوجوب واما اشتباه
فيما لم يستلزم التكرار فالامتثال التفصيلي حاصل بمعنى العلم بالمطلوب وتميزه عن غيره فلا اشكال
في المطلوب الآن وجه كالطلب وخصوصيته غير معلوم فلا محيص مانع من الاحتياط سوى القول
بوجوب تمييز الوجه وبعد ما فرغنا من ابطال هذه الشبهة في محله وقلنا ان المتفق من طريقة
العقلاء في الحكم بامتثال العبد يراعي في محله وجه كفعل كما لا يخفى وهذا هو الحاسم لهذه
الشبهة فلا وجه للقول بلزوم الفحص في العبادات الغير المتكررة عند اعمال الاحتياط
لا ما ضعف القول بان الناس صنفان مجتهد ومقلد واما ما يظهر من السيد الرضي من دعوى
الاجماع على فساد عبادة الجاهل وتقرير اخيه المرتضى علم الهدى له فلا يجدي فانه
محمول على عبادة من لم يعرف شيئا عدا ما عرفه من طريق غير ابائه واما المحتاط فليس منهم لانتهاء
عمله الى الاجتهاد فتأمل انصافا يوهن القول بلزوم الفحص لما في المسئلة الاصولية او المسائل
الفرعية فتحصل من جميع ما ذكرنا انه يجب ان الاشتغال او الاخذ بالاحتياط مشروط باحد
امرين سواء كان في العبادات او المعاملات اما الفحص في خصوص جزئيات المسائل الواردة
على المكلف في مقام العمل كما يراه المشهور في العبادات واما الفحص في هذه المسئلة الكلية
عنها من لزوم الفحص وتحصيل الاعتقاد اجتهادا بكفاية الاحتياط وعدم كفايته او تقليدا

كلك فيحكم

كلك فيحكم بفساد عبادة من ظن التفحص في المقامين نعم لو لم يكن المكلف ملتفتا لشيء منهما الا بعد
العمل فيحكم بصحة عباداته بعد مطابقة الواقع فالقائل بلزوم الفحص ان اراد منه ما ذكرنا
من احد الامرين فمرحبا بالوفاق وان اراد حصول الفحص في الاحكام الفرعية كما هو الظاهر
من كلمات القائلين بفساد عبادة الجاهل فلا نعرف له وجها كما لا يخفى هذا تمام الكلام في
المقام الاول **واما المقام الثاني** في وجوب الفحص عن الدليل عند اعمال البراءة وتحقيق الكلام
فيه يقع في موردين **الاول** في ان تارك الفحص والعامل بالبراءة عند ذلك هل هو
معاقب ام لا نقول ان ما يظهر من التصفح في كلمات الاعيان اقوال في المقام فقيل بكونه
معاقبا مطلقا بواسطة ترك التعلم ومخالفة مجرد الفحص وان طابق الواقع وهذا هو المنسوب
الى المقدس الاردبيلي وتلميذه والفاضل السبزواري وجماعة ممن تبعهم وقيل
بكونه معاقبا مطلقا على نفس العمل طابق الواقع او خالف ولا عقاب على ترك الفحص و
قيل بالتفصيل بين ما اذا طابق الواقع فلا عقاب وبين ما اذا خالف فيعاقب على المخالفة
ويترتب على ذلك ما يترتب على نفس الفعل حال المخالفة العلمية ومبنى الاول يمكن ان يكون
القول بوجوب تحصيل العلم والتعلم وجوبا نفسيا كما يظهر من بعض الاعاظم فلا يرد ما افاد
محقق الحال من ان هذا قول غريب واما عدم العقاب على نفس الفعل ولو في صورة
المخالفة فلقبح العقاب على الجاهل كما يظهر من صاحب المدارك في بعض فروع المسئلة وعلى
ان يكون مبناه ما نسب الى السبزواري من العقاب على المقدمة لا لاداء الى ترك ذيها
ولا يخفى انه لا يقتضي العقاب عند المطابقة كما هو ظاهر فلا يصح ان يكون مبنى هذا
القول ووجه الثاني هو حصول التجري فان في هذا الفعل مع قطع النظر عن حرمته
في الواقع تجريا ينبغي العقاب عليه واما عدم العقاب على الفعل فللجهل ويحتمل القول بالتداخل

كما عليه بعض الاجلة والتحقيق هو الثالث ويتوقف اثباته على اثبات مقدمتين احديهما عدم
العقاب عند الموافقة وثانيهما العقاب عند المخالفة اما الاولى فالعقاب انما على
ترك الفحص والتعلم وعلى التجري فالكلام يحجبه لكل واحد منهما اما الاول فلان الفحص و
التعلم ليس من الواجبات النفسية حتى يقع بالعقاب على تركه بل الظاهر انه واجب غيري
مقدمي كما يظهر من لفظ السؤال فان المستفاد منه هو مطلوبية العمل بجوابه كما لا
يخفى وسيما ادلة السؤال كقوله فاسئلوا اهل الذكر ومن ذلك شاهد صدق على
ان العلم ولا سيما في العمليات ليس مطلوبا بنفسه وانما المقصود منه تحصيله للعمل ويدل
على ذلك ما رواه المفيد الثاني في تفسير قوله تعالى ولله على الناس الحجة البالغة من انه تعالى
يحتج على العباد بقوله اما علمت فان قال نعم فيقول له فهلا عملت وان قال لا فيقول له فهلا
تعلمت فعملت وجه الدلالة ظاهر فان التوبيخ على ترك العمل بعد العلم وعلى عدمه بعد عدمه
على تقدير تحصيله كما لا يخفى ويشهد لذلك غاية الاتضاح عند ملاحظة قوله ولولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فانه
تعالى جعل الحذر غاية الانذار وهو واجب نفسي وغاية الحذر في العمل بفعل الواجبات
وترك المحرمات ولهذا ان المقصود هو العمل كما ان معنى قوله يحذرون يعملون فان
الانذار هو الابلاغ والارشاد كما لا يخفى واما الثاني فبالمنع صغرى وكبرى اذ
التارك للفحص والعامل بالبراءة قد يكون غافلا عن الفحص فلا تجري الا ان يقع انه مستند في
اعتقاده بعد علمه الاجمالي بالواجبات والمحرمات في الشريعة ففعله بعد تقصيره تجري ولو
سلمنا كونه تجريا فلا دليل على حرمة التجري مطلقا اذ لم يرتب العلماء الاتيان بالفعل
المخالفة ولا يبعد كونه كفرا واو ... الاتيان بالفعل بقا عدم المخالفة عند احتماله ولا دليل

عدم

على حرمة هذا الفرد كما حرر ذلك في مقامه وتقدم جملة من الكلام فيه في الشبهة
الغير المحصورة فنذكر اما الاول فلوجود المقتضي وفقد المانع واما الثاني فالادلة
الواقعية الامرة بالواجبات والناهية عن المحرمات الدالة على استحقاق المخالف للعقاب
كقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان صدق المخالفة عند ترك الحج مع
الاستطاعة ظاهر وهو يكشف الحكم باستحقاق العقاب واما الاول فلان المانع اما ان يكون
يكون هو العقل او الشرع والكل منتف اما الاول فليس الا ما يحكيه الخصم من قبح عقاب الغافل
وتعذيب الجاهل وهو ليس بشيء لان العقل قاض بذلك فيما لم يكن غفلته مستندة الى تقصيره
اما اذا استند جهله الى عدم مقدمات مقدورة متروكة باختياره بعد العلم الاجمالي بتحقق
واجبات كثيرة في الشريعة ومحرمات كذلك فلا قبح في العقول في تعذيب المخالف كما هو ظاهر
واما الثاني فلعدم ما يدل على ذلك في الادلة الشرعية بل وجملة منها يدل على خلافه
فمنها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله في مجدور وجنب غسلوه فكز فمات فقال النبي صلى
الله عليه وآله عند ذلك قتلوه قاتلهم الله الا سألوا الا يمموه وصراحته في المقصود مما لا
يكاد فان اسناد القتل الى مباشر القتل مع ضعفه مع التوبيخ في عدم السؤال وعدم التيمم
مما ينادي باعلى صوته على ترتب العقاب عند عدم العلم وعدم السؤال لا يقال التوبيخ على
ترك العلم مثلا على وجوبه بالاصالة لانا نقول التوبيخ على ترك التيمم كما لا يخفى
ومنها رواية سماع عناء الجواري فان في ذيلها ما يدل على معذورية الجاهل المقصر
وهو قوله ما اسوء حالك لو كنت تموت على هذه الحالة فانه يحتمل عدم حرمة السماع
وهو جالس على الخلاء من غير ان يذهب برجله الى الاستماع كما يدل عليه قوله وكاني لم اسمع
لها لا من عربي ولا من عجمي بعد ما قرأ له الامام عليه السلام ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك

كان عنه مسؤولا ومنها رواية عمار في التيمم حيث قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وهو
يهزأ به افلا صنعت كما تمعك الدابة فان في هذا التوبيخ والاستهزاء ما لا يخفى ومنها اجماع
اصحابنا على تكليف الكفار بالفروع وعقابهم عليها فان المسلمين ليسوا في العلم الاجمالي
بالواجبات ادون من الكفار فكما ان مصحح العقاب على الكفار هو العلم الاجمالي بالاحكام
الفرعية مع الجهل بها تقصيرا فكذلك في المسلمين فالجهل مع التقصير والمخالفة الجهلية بسبب
منشأ للعقاب اللهم الا ان يقال ان اجماع الاصحاب على عقابهم لا يجري الاشتراط عند
في اشتراط الشيء لان الاجماع هذا انما هو في مقابل ابي حنيفة وبعض الاخباريين من اصحابنا
القائلين بعدم عقاب الكافر ولو كان عالما تفصيليا فاجماعهم في بيان مطلب آخر لا يمكن
استعلام حال الشرائط منه اذ غاية ما استفاد منه الحكم بمساواة الكافر للمسلم واما لو
في الشرائط الحاصل التكليف لشيء وعدمه فلا يتعرض ولا حظ لذلك مساواة الكافر المسلم
ذلك الا ان يدعى الاجماع على استحقاق الكافر للعقاب مع الجمع الشرائط المعتبرة
في التكليف من الامور المتفق عليها غير العلم التفصيلي وهو بعيد فظهر مما ذكرنا دليل
وجوب الفحص ايضا اذ يحتمل في كل مورد ترتب العقاب فيجب دفعه بحكم العقل القاطع كما
ظهر ان الفحص واجب شرطي يجب عند عدم الاحتياط اذ لا ضير في الاحتياط كما سبق ومن
ذلك يتضح ان الفحص ليس من شرائط اعتبار البراءة على ما يظهر من بعضهم بل التحقيق
ان لا مجرى للبراءة بل ومنه اذ دليل البراءة ليس الا قبح العقاب بدون البيان واما
الاخبار فجملة منها مفادها مثل مفاد العقل وبعض لا من له عليه كما مر والعقل لا يقبح
تعذيب تارك الفحص والعامل بالبراءة فان مناط حكمه بالقبح هو معذورية المكلف
عند عدم الفحص ولا فرق في ذلك بين ما كان في موارد العمل بالبراءة فان مناط حكمه بالقبح

هو معذورية

هو معذورية المكلف ولا عذر عند عدم الفحص ولا فرق في ذلك بين ما كان في
ذلك بين ما كان في موارد العمل بالبراءة علم اجمالي كما في امثال زماننا او لم يكن الا
ترى ان الفحص في معجزة النبي صلى الله عليه وآله واجب ولا يجوز الاتكال على البراءة مع
احتمال صدقه وان لم يكن علم اجمالي اذ لا عذر لمن ترك النظر فالبراءة لا يجري لها عند عدم
الفحص وذلك بخلاف الاستصحاب اذ ادلتها عقلا ونقلا جارية عند عدم الفحص لصدق
الشك وكيفية المتوهمين في معناه فان قيل ان اخبار البراءة ايضا بعضها لا يعتبر فيها
الا الشك وعدم العلم كقوله الناس في سعة ما لا يعلمون وغير ذلك فلا فرق بينها و
بين الاستصحاب قيل قد عرفت ان المستفاد من مجموعها عدم العقاب على المعذور ولا
عذر لغير المتفحص وهذا هو العمدة في وجوب الفحص عند العمل بالبراءة ويؤيده وجوه اخر
ايضا كالاجماع من القائلين بها لحسب اختلاف مداركها ومواردها اخباريا واصوليا الا في
موارد ستعرف تحقيق القول فيه واستقرار عمل العقلاء على الفحص في مواردها ولزوم
الهرج والمرج لولاه والخروج من الدين على وجه لا يعد من المتدينين بهذا الدين كما
عليه في مقدمات دليل الانسداد عند ابطال العمل بالبراءة فرع هل المدار في
العقاب الواقع الذي جعلنا العقاب دائرا مداره ما نافهل هو الواقع في نفس الامر او ما وصل
انظار المجتهدين بعد الفحص المعتبر او ما يصل الى نظر الغالب فتظهر الثمرة فيما اذا انكشف
الواقع مع ما وصل الى الانظار المسمى بالحكم الظاهري عند بعض وبالواصل عند اخبار
مثلا فلو كان شرب التتن في الواقع مباحا وارتكبه المكلف ثم انكشف ان الحكم الظاهري
بحسب ما ادى اليه اجتهاد المجتهد كان حراما او العكس فعلى تقدير كون المدار على الواقع
الواقعي يعاقب عند المخالفة دون موافقة الحكم الظاهري وعلى تقدير كون المدار

الواقع الثانوي لا يعاقب على تعذيرها بالموافقة وان خالف الحكم الواقعي جهان نعم
في صورتي الموافقة لكل واحد من الحكمين او المخالفة لهما لا ثمرة الا نادرا كان يكون
من لوازم الواقع او الظن وكيف كان فتوجيه الاول ان الحكم الظاهري انما هو مجرد
طريق الى الواقع ولا عبرة به في شيء سوى مجرد الطريقية وبعد موافقة الواقع
لا اثر في مخالفة الطريق اذ لا مصلحة في الطريق سوى الوصول الى ما هو طريق
اليه والمفروض حصوله ومعه الثاني فلان الواقع لمكان الجهل به وعدم التمكن
من العلم به اذا المفروض مخالفة ما هو طريق اليه والمفروض عدمه لم يرفع عن المكلف
ولا يجوز العقاب عليه ولك ان تقول ان المدار على عدم التكليف فان كان الواقع
حراما ومؤدى الاجتهاد او التقليد اباحة فالحكم هو الاخذ بالطريق وعدم الحكم
بكونه معاقبا وان كان الواقع على الاباحة ومؤدى الطريق فالمدار على الواقع
اما اذا كان الواقع على الاباحة فالوجه فيه ظاهر بعد ما عرفت من عدم ترتب شيء
على الطريق سوى ما يترتب على الواقع واما اذا كان الواقع على الحرمة ومؤدى
الطريق فلان شرط الحرمة الواقعية بنحو التكليف والمفروض عدم العلم وعدم تمكنه
ايضا لان الطريق اليه على تقدير الفحص عن الواقع مخالف له فلا يمكن الوصول اليه ويمكن
الايراد عليه بان الاخذ بالطريق الظاهري في مرتبة احد افراد الواجب المخير وبعد تعذر
احد افراد الواجبين فالباقي هو المعين وبلا نرى العقاب عند التخلف عنه وكذلك
بعد القطع بكون الامارات المعمولة عند المجتهد طريقا الى الواقع سواء قلنا باعتبار الظن
المطلق ولا فلا نعرف في ترتب العقاب على الطريق بعد فرض المطابقة وجها عدا
ما يتوهم من عنوان التجري وقد عرفت تحقيق القول في حرمة التجري بما لا مزيد عليه هذا

بالنسبة

بالنسبة الى الحكم التكليفي في الشبهات الحكمية عند عدم الفحص واعمال البرائة واما بالنسبة
الى الشبهات الموضوعية فلا ريب في جريان البرائة في موارد ها من دون لزوم الفحص
فيها فلو شك في كون انا خمرا او خلا فيعمل بالبرائة من غير ملاحظة انه خمر او خل والاصل
في ذلك هو الاجماع القطعي فان بناء العقلاء سلفا عن خلف على الاخذ بالبرائة في
الشبهات الموضوعية من غير توقف على الفحص بل ولو فيما يعلم باستكشاف الواقع
عند الفحص ولا اختصاص لهذا الحكم بالبرائة بل يجري في جميع الاصول العملية الا ما
في الموضوعات من الاستصحاب وقاعدة اليد واصالة الصحة والطهارة ونحوها مضافا
الى الاخبار الكثيرة منها ما رواه في الكافي عن عبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله عليه السلام
في الجبن قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان عندك ان فيه ميتة
ومنها ما رواه فيه عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل شيء يكون فيه
حلال وحرام فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه ابدا ومنها ما رواه فيه ايضا
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن عبد الله
ابن سليمان قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الجبن قال لقد سألتني عن طعام يعجبني ثم اعطى
الغلام درهما فقال يا غلام ابتع لنا جبنا ودعا بالغداء فتغدينا معه واتى بالجبن فاكل
واكلنا فلما فرغنا عن الغداء قلت له ما تقول في الجبن فقال لي اولم ترني اكلته قلت بلى
ولكني احب ان اسمعه منك فقال عليه السلام اخبرك عن الجبن وغيره كل ما فيه حلال وحرام
فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه الى غير ذلك ولعل بناء العقلاء على عدم
الفحص كذا افاد الا انه ربما ينافي ما قيل من ان بنائهم على الاحتياط في امور معاشهم فتدبر
والفروع المترتبة على عدم وجوب الفحص في الموضوعات عند اعمال الاصول مما لا تحصى

كالبناء على المرئة على عدم الحيض قبل الفحص والبناء على عدم الاستطاعة فيما لو شك في وجود
مال به يستطيع وكالبناء على جواز الاكل قبل الفحص في ليالي رمضان وكالبناء
على الطهارة فيما لو شك في حمرة انها الدم او البقم ونحو ذلك نعم لبعض الاصحاب
في بعض موارد الشبهة الوجوبية كلام يشعر بحكمه بوجوب الفحص في تلك الموارد دون
الشبهة التحريمية مثل ما حكم به بعضهم من لزوم الفحص عن الهلال وعدم الحكم بدخول
الشهر الاتي ومثل ما حكم جملة منهم بلزوم الفحص عن قدر المال فيما لو شك في حصول
الاستطاعة بالقدر الموجود دون ما اذا شك في اصل وجود المال فان البناء
فيه على العدم كما عرفت فلا بد من توجيه لهذه الموارد وغاية ما يمكن ان يقال هو ان
الخطاب الوارد من الشارع قد يكون معلقا على افراد غير محصورين كما اذا اوجب علينا
اكرام العلماء وقد يكون معلقا على افراد محصورين كما اذا اوجب علينا اكرام علماء البلد
فعلى الاول فقد عرفت ان المشكوك كونه من العلماء لا حكم في الحكم بعدم الوجوب بغير
العلماء الذين ما عرفت من ان الحكم بالوجوب ليس باولى من الحكم بالوجوب لاستواء المشكوك
بالنسبة اليهما واما على الثاني فقد يمكن دعوى القول بان العقلاء في امثال هذه
الخطابات ليس بنائهم على الاخذ بالبرائة بل انما يأخذون بما يقتضيه الفحص ولعله اليه
ينظر كلام صاحب المعالم عند دعوى عدم جواز العمل بخبر المجهول من ان وجوب التثبت
في الاية معلق بوصف الفسق ويحتمل كون هذا الرجل فاسقا في الواقع ومقتضى ذلك
وجوب الفحص عن وجوده وعدمه قال الاستاد ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من
هذه الجماعة يقتضي السؤال والفحص عن جمع هذين الوصفين الا ان يقال علم سبق الاجتماع
باجتماعهما فيه ويحتمل ان يقال ان ذلك انما يقصد عدم الاهتمام بوقوع المامور به وعدمه

والمرجع فيها

والمرجع فيها عرض الخطاب على العرف فان حكموا بمجرد الخطاب على الفحص فهو والا
فالاجماع على عدم وجوب الفحص في محله ان طابق ما ذكرنا للموارد المعنى بها بلزوم
الفحص فهو والا فالمعنى بذلك مطالب بالدليل **المقام الثاني** في بيان الحكم
الوضعي عند عدم الفحص والاخذ بالبرائة وتحقيق الكلام في ضمن مطلبين **المطلب
الاول** في المعاملات المعمول فيها اصالة العدم قبل الفحص كما اذا شك في اشتراط
شيء في العقد فاخذ بعدمه نظرا الى اصالة العدم واعلم ان المراد بالمعاملات في المقام
ما لا يجب في تحققه قصد القربة والحق ان مدار الاحكام الوضعية في المعاملات عند
الاخذ بالاصول المعمولة فيها هو الواقع ولا يؤثر الفحص فيها صحة ولا فسادا فلو فرضنا
ان احدا اقدم على نقل شيء بالمعاطاة تعويلا على اصالة عدم لزوم العقد في النقل
والانتقال فلو كان الواقع على عدم الاعتبار فالنقل حاصل والا فلا اثر للفحص عن الاعتبار
وعدمه فيما هو ثابت في الواقع ولا فرق في ذلك بين ان يكون حين صدور الفعل
المعاملي منه شاكا في التأثير او قاطعا بالفساد او قاطعا بالصحة ما لم يقصر ذلك في تحقق انشاء النقل
والانتقال منه اذا كان الفعل المعاملي من قبيله ويظهر ذلك من ملاحظة حال اللاعب
بالشطرنج والنرد فانه مع علمه بالفساد شرعا قاصد للنقل وذلك ظاهر في الطهارة
والنجاسة ولم نر في ذلك مخالفا الا بعض المتأخرين والوجه في ذلك هو الاخذ بالعمومات
وادلة الاحكام الواقعية فان ما دل على سببية البيع للنقل غير مقيد بكون ذلك بعد
الفحص في المعاملات التي تقع بلا اجتهاد وتقليد صحيحها وفاسدها وترتيب الاثار المطلوبة
منها من نقل ملك او منفعة او رفع خصومة معوضا او بلا عوض وجواز الدخول معه في
الصلوة وعدمه تابع لحصول حقايقها الواقعية التي يترتب عليها تلك الاثار الواقعية وعدمه

حصولها وذلك ظاهر جداً فان تاثير الاسباب الواقعية في مسبباتها لا يتوقف على العلم والجهل بل وكيف يجعل انقلاب وصف الشيء لا بد ان يقع عليه الى ما يضاده وكلاهم للقول بخلاف ذلك عدا ما اورده بعض افاضل متأخري المتأخرين في مباحث الاجتهاد وهو مما لا وجه له فلاحظ ثم ان ما ذكرناه انما هو في صحة المعاملة الواقعة بلا اجتهاد وتقليد اما الواقعة على اجتهاد او تقليد ثم انكشف خلاف ما ظنه المجتهد وحكم فيه بالصحة او بالفساد او بالفضل بالنسبة الى الآثار السابقة واللاحقة ففي ذلك وجوه واقوال ستطلع عليها وعلى تحقيق القول فيها في مسائل الاجتهاد والتقليد وليس المقام محكراً فانتظره ان شاء الله **المطلب الثاني** في العبادات التي يتمسك فيها باصالة البرائة والمراد منها ما يقابل المعاملات مما يحتاج في تحققه الى قصد القربة والكلام فيها تارة يقع في صحة العبادة المعمول فيها اصالة البرائة من غير فحص من اجتهاد او تقليد واخرى في ان العمل المعمول فيه بتلك الاصالة بعد ما انكشف الخلاف هل هو صحيح او فاسد والمتكفل لبيان الثاني هو مسائل الاجتهاد والتقليد واما الكلام في المقام الاول فقد يتراءى في بادي الانظار فساد تلك العبادات نظراً الى امتناع تحقق قصد القربة من الشاك في نفس العمل بل والظان ايضاً فيما لم يكن ظنه معلوم الاعتبار فان الظن المشكوك الاعتبار يرجع الى الشك في العمل الواقع على حسب ذلك الظن ولكن لنا ان نقول بصحة تلك العبادات وان كان تارك التقليد والاجتهاد والاحتياط معاً نظراً الى ترك الطرق الظاهرية التي يجب الاخذ بها على القول بذلك فيصح العبادة المطابقة للواقع سواء كانت بطريق الاجتهاد او التقليد المعتبر او الاحتياط او تقليد الآباء والامهات او غير ذلك وتبطل العبادة الغير المطابقة للواقع الا ان للاجزاء بالكلية

وعدم الاجزاء بها مطلقاً كما اخترنا المدار على الواقع صحةً وفساداً فلو ترك السورة في الصلوة ثم اجتهد فاعتقد وجوبها فلا بد من القضاء في خارج الوقت والاعادة فيه ولو رأى عدم وجوبها ليس عليه شيء من القضاء والاعادة واما حديث قصد القربة فمجرد الشك في الواقع في اعتبار شيء في الصلوة مثلاً لا ينافي تحققه اذ ليس الفاعل ملتفتاً الى ذلك بل انما ياخذ باصالة البرائة وعدم الوجوب من غير روية ونظر تقليداً لما سلف من ابائه وسبقاً لما وجه من طريقة كبرائه بل علو شيئاً ملتفتاً بذلك في المعتبر ايضاً حين صدور الفعل منه فيما لو كان غافلاً عن تقصير نعم فيما لم يتحقق الفعل بدون العلم فذلك مسلم ولا يخفى جريان هذا الكلام فيما لو اذا كان الشك في صحة العمل وفساده بعد وقوعه كما اذا شك في الشرطية والجزئية مثلاً واما اذا شك في واجب نفسي على انه لا يؤتى بنفس العمل على تقدير البرائة فيه كالشك في وجوب قراءة الدعاء عند رؤية الهلال فلا يجري فيه الكلام المذكور لعدم تعقل الصحة والفساد في العمل الذي لم يقع في الخارج كما هو ظاهر لا ستره عليه وكيف كان فالمدار في ترتب الآثار على الافعال والاعمال الواقعة من احاد المكلفين في موارد هما وموانعهما وعدمه على وقوعهما على ما هما عليها في نفس الامر ولا مدخل للفحص في ذلك بعد وقد استثني من ذلك في المعاملات ان كان الجهل وعدم الفحص مؤدياً الى عدم تعقل وقوع تلك الاسباب الواقعية وفي العبادات ما لو اخل الجهل وعدم الفحص بقصد القربة واتيان العمل بداعي الامر وابقاعه بعنوان الامتثال فان مطابقة العمل للواقع لا يجدي في تحقق عنوان الامتثال ولذلك قد حكمنا بصحة عمل المحتاط لاحراز الواقع مع المطابقة لعنوان الامتثال ايضاً فلو فرض تحقق قصد القربة من العامل بالبرائة عند الشك مع المطابقة فلا اشكال في الحكم بصحة العبادة بل كون

استفيد من ذلك عدم وجوب المشكوك من المجتهد بل عن صحة اعمال السابقة التي وقعت منه من دون اشتمالها على المشكوك اعتماداً منه على تركه على البرائة لا ميل المجتهد الى نفسه بصحة اعماله السابقة الغير المشتملة على المشكوك نعم لو كان ذلك المفتي ممن لا يرى صحة عبادة تارك الطريقين وان طابقت اعماله الواقع فهو يفتيه بفسادها وقد عرفت ان الكلام معه في مبنى هذه **مسألة** اختلفت كلمات ارباب النظر في اشتراط الحيوة في المفتي فالمعروف بين اصحابنا الاشتراط المنسوب الى العامة عدم الاشتراط بل صرح في المنهاج باجماعهم عليه حيث قال بجواز تقليد الميت اجماع في عصرنا وهو خيرة الاخباريين من اصحابنا ومنهم امينهم الاسترابادي والمحدث الكاشاني محكي السفينة وفي شرحها محمد طاهر والسيد الجزائري ووافقهم المحقق القمي من المجتهدين وذهب بعضهم الى عدمه مع عدم المجتهد الحي نقله فخر المحققين عن والده واستبعده وحمل كلامه على محل آخر وهو المحكي عن الاردبيلي والشيخ سليمان البحراني والشيخ علي بن هلال قلت ولعله ليس تفصيلاً في المقام فان الكلام على ما ستعرف انما هو في الجواز عند التمكن من استعلام حال الواقعة من الحي واما عند عدمه فليبان الحكم فيه محل آخر كما لو انتقض الاجتهاد والعبادة بالله ثم العياذ بالله وذهب الفاضل التوني الى عدم الاشتراط فيما اذا كان المفتي ممن علم من حاله انه لا يفتي الا بمنطوقات الادلة كالصدوق وابن الوليد من القدماء فانه يجوز الاخذ بفتاويهم حياً وميتاً واما اذا كان ممن يعمل بالافراد الخفية للعمومات واللوازم الغير الظاهرة للمفهومات فلا يجوز تقليده حياً وميتاً وهو ايضاً ليس من التفصيل في هذه المسألة وانما ذلك يعد تفصيلاً في اصل التقليد فالاولى عند الفاضل في عداد نظرائه من الاخباريين ونقل السيد صدر الدين في محكي

شرح الوافية عن بعض معاصريه التفصيل بين التبعي والاستمراري فلم يقل بالاشتراط في الثاني وقال به في الاول والمختار ما هو المعروف بين الاصحاب وقبل الخوض في المطلب ينبغي رسم مقدمة وهي انه لا اشكال في اختلاف الفتوى والرواية في الاحكام واللوازم المترتبة عليها اما الرواية المنقولة لفظاً فغاريتها واختلافها للفتوى امر لا يكاد يشتبه على العاقل فضلاً عن الفاضل واما المنقولة بمعنى فهي وان كانت معنى اللفظ الصادر عن الامام عليه السلام لكنه يشترط العلم او الظن المعتبر بمساواة الالفاظ في الاصل والمنقول في الافادة ولا يجوز التعويل في النقل على امر يفتقر الى اجتهاد والملحوظ فيه انما هو بيان المراد من حديث واحد الى غير ذلك واما الفتوى فهي عبارة عن الاخبار باحكام الله بحسب الاعتقاد ومنشاء الاعتقاد انما يكون الخبر تارة وغيره تارة اخرى فيجوز الفتوى عند توقفها على اعمال الظنون الاجتهادية في الاحاديث الواصلة الى المجتهد والاخذ بمجامعها وحمل بعضها على بعض الى غير ذلك من الاعمال التي يطلع الخبير المتتبع بين الفتوى ونقل الرواية معنى ومن هنا منع من الفتوى بعض من لم يمنع من الرواية معنى بل لعل النقل بالمعنى مما لم يقل بالمنع منه احد من اصحابنا فان المخالف في هذه المسألة ابو بكر الرازي واتباعه من اتباع ابي حنيفة بخلاف الفتوى فان الاخباريين باجمعهم على المنع من الافتاء فانه من فروع الاجتهاد وهم يستنكرون اصحاب الاجتهاد كما هو المعروف من طريقتهم وكلمات جملة منهم ممن اطلعنا عليها صريح في ما ذكرنا فما يجوز عندهم من الفتوى عبارة عن نقل الحديث بالمعنى وما ليس كذلك فلا يجوزونه ويلحقونه بالقول بالقياس والاستحسان ويعتقدون ان ارباب الفتاوى بالمعنى الذي ذكرنا خرجوا بذلك عما هو الماخوذ عن الائمة الاطهار وزعموا انهم في ذلك تبعوا العامة

في العمل بالرأي والاجتهاد المنهي عنه والاستحسان وليس المقام محل ابطال ذلك ان تم
وانما المقصود انهم لما ضعوا [اذعوا] الفرق بين الفتوى ونقل الحديث [اعتقدوا] ان الاول نوعا
منهم اتهاد [اجتهاد] داخلة في المنهي عنه والكلام في المقام انما هو في جواز التقليد بعد الموت
في هذه الفتاوى التي لا يقول الاخباري بها حال الحياة ايضا كما هي موضوعة بمحل
الاستفادات في تشخيص مداليل الادلة ولا كلام لنا في الاخبار المنقولة بالمعنى على وجه
لا يختلف الاصل والمنقول الا في العبارة كما في الترجمة بالفارسية من رعاية العموم
والخصوص والاطلاق والتقييد فانه لا يجوز نقل المطلق بالمقيد وان ظن الناقل ان المراد
منه المقيد فان ذلك الظن منه اجتهاد لا يكون حجة الا له ومن هنا يظهر ان خلاف الاخباريين
كما نقلناه ليس واردا في هذا المقام على ما عرفت من كلام التوني ايضا قال السيد الجزائري
في مقام الاستدلال على ما ذهب اليه من عدم الاشتراط ان كتب الفقه شرح لكتب الحديث
ومن فوائدها تقريب معاني الاخبار الى افهام الناس لان فيها العام والخاص والمجمل
والمبين الى غير ذلك وليس كل الصدقين على بيان هذه الامور ومعرفتها فالمجتهدون بذلوا جهدهم
في بيان ما يحتاج الى البيان ورتبوه على احسن نظام والاختلاف بينهم مستند الى اختلاف
الاخبار او فهم معانيها من الالفاظ المجملة حتى لو نقلت تلك الاخبار كانت موجبة للاختلاف
كما وقع الاختلاف الواقع بين المحدثين مع ان علمهم مقصور على الاخبار المنقولة وبالجملة
فلا فرق بين التصنيف في الفقه والتاليف في الحديث انتهى ويظهر منه ان تجويزهم لذلك
ليس لاجل جواز الفتوى عندهم هي الرواية المنقولة بالمعنى على وجه لو اعتقد اختلافها
ما كان يقول بذلك كما هو ظاهر من كلامه وبالجملة ان المجتهدين قد خالفوا طريقتهم
طريقة الاخباريين في العمل بالظنون الاجتهادية التي هي منتهية الى القطع والاخباريون

لا يعتقدون

لا يعتقدون العمل بالظنون وان كان عملهم على خلاف معتقدهم فيخيلون ان
الفتوى عبارة عن الرواية المنقولة فيحسبوا جواز الاعتماد عليها بعد الموت
قبله كالرواية بخلاف المجتهدين فانهم يعتقدون الاختلاف بين الرواية والفتوى
بما عرفت فلا يرون الجواز ومن هنا يظهر ايضا ان لا وجه لاستدلال بعضهم بطريقة
السلف فانهم كانوا يعملون بفتاوى علي بن بابويه عند اعواز النصوص فان تلك
الفتاوى ليس بمنزلة فتاوى المعمول بها عندنا فان امثالها من فتاوى اصحاب الائمة
انما هي في الاغلب مضامين الروايات كما يدعي الاخباريون في مطلق الفتاوى
وهي اخبار منقولة بالمعنى وهي حجة للمجتهد والمقلد ومن اطلع على حال السلف و
كيفية الاستفتاء والافتاء يقطع بما ذكرناه ويكفيك شاهدا في المقام ما قال العمري
بعد ما سئل عنه عن كتب الشلمغاني فانه قال اقول فيها ما قال العسكري عليه السلام في
كتب بني فضال خذوا ما رووا وذروا ما رأوا فانه انما يعتبر الرواية وليس ذلك
راجعا الى تفصيل التوني فانه يعتقد ذلك في الفتاوى الموجودة وهو خطاء و
انما ذلك مختص بزمان الائمة عليهم السلام وما يقرب منه حيث انه لم يكن الفقه والاستنباط
بهذه الصعوبة كما لا يخفى على المطلع واذ قد عرفت ما ذكرنا في المقدمة فالذي يدل على
المختار وجوه الاول اصالة حرمة العمل بالظن بل عدم مطلق ما وراء العلم التي
دلت الادلة الاربعة عليها خرج عنها فتوى الحي اجماعا وعقلا كما تقدم من
القائلين بعدم الانسداد وبقي الموارد المشكوكة تحت الاصل ومنها فتوى الميت و
لا مخرج عن هذا الاصل سوى ما تخيله المجوزون وستعرف حاله فان قلت لا نسلم
ان الرجوع الى الحي ثابت فان القائل بوجوب تقليد الاعلم اذا قال بجواز تقليد الميت

لا يحكم بالمساواة بل المقدم هو الاعلم ولو كان ميتا قلت ان التخيير عند التساوي
يلازم التخيير عند الاعلمية لعدم القائل بالفصل مع ان القائل بوجوب تقليد الاعلم
لا يقول بجواز تقليد الميت غالبا لاتحاد المناط فيها ولا وجه لمنع الفاضل التوني
عن عموم الادلة الدالة عليه واختصاصها بالاصول كيف وعمومها مما لا ينبغي انكاره
مع ان منع العموم يوجب خلاف ما ادعاه لان ظواهر الاخبار تنفي موارد كثيرة
كما لا يخفى وبالجملة فقد قررنا في محله ان الحجية متى كانت مشكوكة يجب القول بعدمها
والمقام منه فان قول الميت مع قول الحي مشكوك الحجية والشك فيه كاف في الحكم
بعدم الحجية وبما ذكرنا تعرف فساد ما قد يتوهم ان الاصل الجواز فان ذلك في
مقام الشك في الحجية مما لم يقل به احد الثاني ظهور الاجماع المحقق من
الطائفة المحقة ويكفي الاطلاع عليه والتتبع لاقوال كلمات اصحابنا الامامية في
المسألة فان نقل الاتفاق والاجماع فوق حد الاستفاضة فعن المحقق الثاني في
شرح الالفية لا يجوز الاخذ عن الميت مع وجود المجتهد الحي بلا خلاف بين علماء الامامية
وعن المسالك فقد صرح الاصحاب في كتبهم المختصرة والمطولة وفي غيرها باشتراط
حياة المجتهد في جواز العمل بقوله قال ولم يتحقق الى الان خلاف في ذلك ممن يعتد
بقوله من اصحابنا وان كان للعامة في ذلك خلاف مشهور وقال في محكي الرسالة المعمولة
في المسألة يتحقق بعد التتبع الصادق لما وصل الينا من كلامهم ما علمنا من احد من اصحابنا
ممن يعتبر قوله ويعول على فتواه مخالفة في ذلك فعلى مدعي الجواز بيان القائل به
على وجه لا يلزم منه خرق الاجماع ثم قال ولا قائل بجواز تقليد الميت من اصحابنا السابقين
وعلمائنا الصالحين فانهم ذكروا في كتبهم الاصولية والفقهية قاطعين بما ذكرنا وادعى

يحكي

في محكي ارباب العلم والنقل الاجماع على ذلك ايضا وعن المعالم العمل بفتاوى الموتى مخالف
لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي وعن
شارح النجاة المحقق الداماد نفي الخلاف صريحا وهو الظاهر من العلامة في النهاية
حيث لم يذكر الخلاف بعد الفتوى مع ان عادته سيما في النهاية على ذكر الخلاف وعن
ابي جمهور الاحسائي الابد في جواز العمل بقول المجتهد من بقائه فلو مات بطل العمل بقوله ووجب
الرجوع الى غيره اذ الميت لا قول له وعلى هذا انعقد اجماع الامامية وبه نطقت مصنفاتهم
الاصولية لا اعلم فيه مخالفا منهم وعن المقدس الاردبيلي نسبته الى الاكثر ولا يدل على
وجود الخلاف بعد ما علمت من ذهابه الى التفصيل الذي قد قلنا بانه ليس تفصيلا في المسألة
الى الاكثر بواسطة خلاف العلامة على ما حكاه الفخر والشيخ الجليل علي بن هلال وعن
الوحيد البهبهاني في فوائده ان الفقهاء اجمعوا على ان الفقيه اذا مات لا يكون قوله حجة و
قال في موضع اخر ربما جعل ذلك من المعلوم من مذهب الشيعة وقال بعض افاضل متاخري
المتاخرين بعد اختياره ذلك للاجماع المحقق ولعمري ان الانصاف يقتضي بعدم
غرابة هذه الدعوى منه بعد ما تعرف كلام الاساطين المتبحرين الماهرين في النقد والتحصيل
واما ما ذكره الشهيد في الذكرى من خلاف البعض فهو كما يراه الشهيد الثاني من ان العلماء
يعم العامة والخاصة وبعض الاعم اعم من بعض الاخص وهذا هو الشهيد الثاني فقد نسب
القول الى الاكثر مع ما عرفت من ادعائه الاجماع وبذلك يندفع ما قد يستكشف من
العلامة الخلاف في التهذيب على ما حكي حيث اعتبر ان الاقرب كذا فان امثال هذه
العبارة لا ينافي الاجماع الا ترى عبارة العلامة في متابعة النبي صلى الله عليه واله
للشرع السابق فانه يقول في التهذيب الاقرب انه لم يكن متعبدا بشرع مع ظهور قيام

الضرورة عندنا على عدم المتابعة واما مخالفة الاخباريين فقد عرفت ان ذلك
بواسطة تخيلهم ان الجائز من الفتوى لا يفارق النقل بالمعنى كما عرفت من كلام
السيد الجزائري حيث انه صرح بما ذكرنا كما ان خلاف العامة ايضا لا ينبغي ان يعد
خلافا لا ستقرار طريقتهم على بطلان الاجتهاد الخارج من الاربعة وبالجملة دعوى
الاجماع على عدم الجواز من اصحابنا الامامية سيما على طريقة الحدس ليس بعيدا ومجرد
كون المسئلة مما يعتبر الاحتمال لا ينافي الاجماع بعد ما عرفت من الرجوع التفصيلي
المنع كما في تفصيل العلامة في الجواز كما في تفصيل الشوني وكون القول الاخر للعامة
فما يظهر من بعض عوام الاخباريين تقليدا لبعض اخرمنهم من انه ابن الاجماع في مثل
المسئلة مما لا يصغى اليه لا سيما بعد اعتراف بعض الاعاظم بانه بعد تفحص الاكيد لم يطلع
على الخلاف بين الاصحاب المجتهدين في الاوائل والاواسط ولو سلمنا عدم حصول
القطع بالحكم على وجه يقطع في الموارد الاجماعية فيكفي في المسئلة هذه الاجماعات المنقولة
مع الشهرة المحققة قطعا فان المسئلة يكفي فيها ما يكفي في المسائل الفرعية لكونها ملحقة
بها لاشتراكهما معها في ما هو الخاصة للمسائل الفرعية وهو ان المقلد يعمل بها بعد اخذها
من المفتي من دون حاجة الى مقدمة اخرى ولو سلم كونها من المسائل الاصولية كما
يظهر من المحقق القمي ره فلا نسلم ان الظن لا يكفي في الاصول بعد دلالة الدليل على اعتباره
فيما اذا كان من الظنون الخاصة واما الظنون المطلقة فقد حققنا في محله عدم اختصاصها بالفروع
فان نتيجة الانسداد هو لزوم تحصيل الظن بفراغ الذمة الحاصل بالعمل بالظن في
نفس الحكم الشرعي بل اوفق بالمسائل الاصولية ولو سلمنا عدم كفاية الظن في الاصول
فنقول ان هذه الاجماعات ليكشف منها على وجه لا ينبغي الارتياب فيه ان عند المجمعين

وهو ينفع في المسئلة لكونه معلومة

دليل معتبر يدل على ذلك وذلك يكفي في المقام اذ لا يلزم ان يكون الدليل معلوما على
وجه التفصيل بل يكفي وجوده ولو اجمالا واما العجب من العاملين بالظنون المطلقة
كيف ساغ لهم ترك التعويل على مثل هذه الاجماعات في هذه المسئلة مع انهم يكتفون
في الفروع بما هو ادنى من ذلك **الثالث** ما احتج به ثاني المحققين في حاشية الشرايع
تبعا للعلامة في تذكرتها وهو ان المفتي اذا مات سقط بموته قوله بحيث لا يعتد به وما هذا
شانه لا يجوز الاستناد اليه شرعا اما الاولى فللاجماع على ان خلاف الفقيه الواحد
لسائر اهل عصره يمنع من انعقاد الاجماع اعتدادا بقوله واعتبارا لخلافه فاذا مات وانحصر
اهل العصر في المخالفين له انعقد الاجماع وصار قوله غير منظور اليه شرعا ولا معتدا به
اما الثانية فظاهرة ثم اورد على نفسه اعتراضا بقوله انما انعقد الاجماع بموت الفقيه المخالف
لان حجية الاجماع انما هي بدخول المعصوم في اهل العصر من اهل العقد والحل ويجوز
الفقيه المخالف في الفرض يتبين انه غير الامام ثم فتعين دخول الامام في الباقين ومن
ثم انعقد الاجماع بموته ولا يلزم من ذلك انه لا يبقى للميت قول شرعا فاجاب عنه
بانه على هذا يلزم من موت الفقيه المخالف انكشاف خطاء قوله فلا يجوز العمل عن
هذا الوجه اقول وليس هذه الحجة مما يعول عليها اما اولا فلاختصاصها بما اذا كان
قول الميت مخالفا لاقوال معاصريه في حال حيوته فان انكشاف فساده خطاء قوله بعد
موته انما يكون فيما اذا كان جميع اهل عصره مخالفا له حتى ينعقد الاجماع بعد موته على
خلافه فيكشف عن خطاء قوله واما اذا كان اهل عصره مختلفين في الفتوى فلا دليل على
خطاء قوله اذ المفروض ان الموت لم يثبت كونه مبطلا لقوله وانما اتفق كشف الموت عن
بطلان قوله في الفرض السابق باعتبار تحقق الاجماع وانعقاده على خلاف فتوى الميت

فيختص بصورة الكشف بل وذلك مما لا كلام فيه حتى ان الحي لو فرض كشف خطائه في
فتواه فلا يجوز تقليده ومن هنا يظهر انه لا سبيل الى التمسك بالاجماع المركب في
اتمام الدليل فانه لا مسرح له فيما اذا كان الحكم مستفادا من ادلة معلوم الانتفاء في
الطرف الاخر اللهم الا ان يقال ان تقليد الميت انما تظهر ثمرته فيما اذا لم يكن فتواه
مطابقا لاقوال الاحياء اذ على تقدير المطابقة فلا تظهر ثمرة الا على القول بلزوم تعيين
المفتي في التقليد عند مطابقة العمل للواقع فلا يتم وتعلله لا دليل على التعيين فلا كلام
فيما ليس نتعرض له الدليل ح بان الاصل يقول الموتى اذا كان موافقا لاقوال الاحياء
ولو واحدا منهم فلا كلام فيه اذ ليس في ذلك اعتماد على الميت لعدم دليل على التعيين واذا
لم يكن موافقا فهو على خلاف الاجماع اما بسيطا كما اذا كان الكل على خلافه مع اتفاقه
او مركبا كما اذا كان اقوالهم مع اختلافها مخالفة له واما ثانيا فلان ما ذكره مبني على
طريقة خاصة في الاجماع نظير ما ذكره فخر المحققين في بعض الفروع وغيره ولعلهما
من بنيه من طريقة اللطف في الاجماع ولذلك يمنع عن تحقق الاجماع خلاف الواحد و
ينعقد بعد ارتفاع الخلاف وهذه الطريقة مما لا دليل يقضي بها كما هو المحرر في
محله بل المختار في الاجماع هو الوجه الذي لا ينافيه خلاف البعض ولا يحصل بالاجماع
ايضا لا يقال ان الاحتجاج انما هو في قبال العامة وهم يعتبرون في الاجماع الاجتماع و
لا ينعقد مع مخالفة البعض ويدل على ذلك ان المستدل يعتقد عدم الخلاف بين
اصحابنا في ذلك لانا نقول انه صرح في الجواب عن الاعتراض بان الكلام انما هو في
الاجماع على طريقة الامامية فراجعه ولعرض في الواقعية على الحجة المذكورة بقوله بانه
ينتقض بعروض النسب مع انهم اعتبروا شهادة الميت في الجرح والتعديل وهو يستلزم

الاعتداد بقوله في عدد الكبائر انتهى اقول اما ان يكون مراد المستدل ابطال قول
الميت بموته بواسطة امكان انعقاد الاجماع على خلافه بعد موته بخلاف قبل الموت
فانه لا يمكن انعقاد الاجماع على خلافه اعتدادا بقوله كما هو صريح الاستدلال وقبل
الاعتراض واما ان يكون مراده ابطال قول الميت بواسطة كونه على خلاف الاجماع
كما هو ظاهر الجواب عن الاعتراض وعلى التقديرين لا وجه للنقض بعلوم النسب اما
على الاول فلان مفروض المستدل ان خلاف الواحد يعتبر في حصول الاجماع ولو كان
معلوم النسب فلا يمكن انعقاد الاجماع على خلافه حتى يقال بان اللازم من الدليل
المذكور عدم الاعتداد بقول معلوم النسب ايضا لامكان انعقاد الاجماع على خلافه واما
على الثاني فلان مناط الفساد انما هو ظهور بطلان القول فان فرض وجود المناط في
قول معلوم النسب فهو ايضا باطل ولا ينافي المطلوب وان لم يكن المناط موجودا فلا
وجه للنقض لعدم الاشتراك في المناط واما ما اورده من حديث الجرح والتعديل وقبول
شهادته بعد الموت فان اراد المعارضة بنفس قبول الشهادة مع قطع النظر عن اعمال
فتواه في الشهادة فعلى التقريب الثاني فهو مما لا يرتبط بالمقام وعلى الاول فالفرق بين
الشهادة والفتوى هو ان المناط في الشهادة موجود بعد الموت مثل الرواية بخلاف
الفتوى فان الكلام فيه وان اراد قبول شهادته الموجب للاعتماد على قوله في عدد
الكبائر فيما هو مناط التعديل من الملكة وحسن الظاهر وغير ذلك من الامور الاجتهادية
ففيه ان التعويل على شهادته في الجرح والتعديل ليس اعتمادا على مذهبه في عدد
الكبائر بل انما هو بواسطة ان الالفاظ الواردة في مقام الشهادة يحمل على الواقع من
غير ملاحظة مذهب الشاهد نعم لو علم ان الجرح انما هو بواسطة شيء مبني على مذهبه فعنده

المخالف لمذهب المجتهد لا نسلم وجوب الاخذ بشهادته في الجرح والتعديل ثم ان بعض
الاجلة اعترض على الدليل بعد النقض بعلوم الغيب بان عدم الاعتداد بقوله في
تحقق الاجماع لا يلازم عدم الاعتداد به في مقام التقليد ومنها انه لا اساس له بحلا
المستدل على الثاني وعلى الاول فيمكن ادعاء الاولوية او عدم القول بالفصل ثم الرابع
ان الحجة في حق المقلد والمجتهد امر واحد فانه نائب عنه في فهم النتائج المستفادة من الادلة
التي هي موارد التقليد والبناء على القواعد والفحص عن المعارضات والترجيح بينها ومن
المعلوم ان المعتبر في حق المقلد ليس قوله وفتواه بل انما هو سبيل في الوصول الى ما هو الحكم في
حقه وهو فهمه وظنه والادراكات المتعلقة بالقوى المتعلقة بالبدن لا تبقى بعد
خراب البدن فيرتفع ما هو الحجة بعد الموت فلا وجه للاعتماد على قول الميت وهو المطلوب
اما المقدمة الاولى وهي اتحاد الحجة فظاهرة فان مجرد القول ولو عند انتفاء الظن
وتبدله بواسطة زوال الملكة لهرم ونحوه لا يكون مناط العمل للمقلد بل لا بد من
مقارنته للظن الفعلي في حقه بل لو اطلع على ظن المجتهد بدون توسط القول كان ذلك
حجة له ومناط العمل ولا ينافي ذلك عدم العقاب الا التفات اليه بواسطة عروض غفلة
وذهول حاصل حال الاغماء والنوم ونحوه لوجود الظن في تلك الحالة في الخزانة واما المقدمة
الثانية فاستدل الوحيد البهبهاني عليها بان الظن هي الصورة الحاصلة في الذهن ولا يبقى
تلك الصورة حال النزع لشدتها وكثرة الاضطراب الواقع فيها اعاذنا الله منها بل وفي
حال النسيان وكعقله ايضا فما ظنك بما بعد الموت حيث صار الذهن جمادا لا حس فيه
اقول وهذا الاستدلال مبني على ان يكون الذهن جزءا من البدن يكون الصور العلمية
محفوظة فيه على وجه لو صار النفس ادراك تلك الصور والالتفات اليها كان الذهن وسيلة

في نيلها

في نيلها اليها وهو غير معلوم لا وجدانا ولا برهانا بل المعقول عندنا هو ان الذهن قوة
من قوى النفس الناطقة بها تدرك المعلومات وليس من اجزاء البدن فخراب البدن
وانقطاع الروح منه لا يلزم ارتفاع الصور العلمية ولا انضمام يؤخذ القول بان تعلق
النفس بالبدن العنصري له دخل في حصول الادراكات والملكات في هذه النشأة الا ان
ذلك لا يوجب القول بزوال تلك الادراكات عند انخلاع النفس وخروجها من البدن
اذ يحتمل ان يكون ذلك معدا وانتفاء المعد لا يوجب انتفاء المعلول كيف والقول بذلك على
وجه الاطلاق يوجب القول بما لا اظن ان يلتزم به احد وهو زوال الصور العلمية الثابتة
للنفس في هذه النشأة مع ان المقصد الاصلي من الايجاد ربما يكون تحلية النفس بالصور
العلمية من المعارف والاعتقادات الحقة فانها كمال للقوتين النظرية والعملية اما الاولى
فظاهرة واما الثانية فلان تحصيل الملكات الفاضلة وتجريد النفس عن الصفات الرذيلة
موقوف على الصور العلمية كما لا يخفى ولو سلم ذلك في الملكات لانها في عرض الصور العلمية فانها
ايضا من الاعراض الحالة في الحيوان الناطق في النظر فانقطاع الروح كما يقضي بارتفاع الاولى
يقضي بارتفاع الثانية ايضا مع ان ذلك ظاهر البطلان لا يلتزم به احد الا بالقول بالفرق بين الظنون
الحاصلة من النظر والعلوم التي يقتضيها الفطرة الالهية التي فطر الله عليها وهو كما ترى كلا
يساعده دليل ولا يوافقه اعتبار فان النفوس لا تتأثر في بدو الفطرة قبل حدوث
العلقة بينها وبين ابدانها كما صرح به غير واحد من ارباب المعقول والمنقول ونطقت به
الاثار المعصومية خالية عن جميع الصور العلمية ضرورية كانت او نظرية علمية او ظنية ثم
بواسطة قواها الظاهرة والباطنة يتحلى بالعلوم الاولية المستتبعة للعلوم النظرية الى
ان يصل الى حد يكون في خلال ذلك عقلا بالفعل فكل العلوم التي افيض عليها من المبدأ الفياض

انما هي حادثة بعد تعلق النفوس بالابدان في هذه النشأة ولهذا كانت مزرعة
للنشأة الاخرة وبالجملة نحن لا نسلم انحلال هذه الاعراض في الاجسام الحيوانية
بل يحتمل احتمالا قويا ان يكون النفس محلا لها والمفروض بقاء النفس بعد خراب البدن
فلا يلزم بقاء العرض مع ارتفاع الموضوع وهو الحيوان الناطق وعلى المستدل اقامة الدليل
على ذلك ولا ينافي ما ذكرنا ان يكون الادراكات الجسمانية مدخل في حصولها على وجه الاعداد
غاية الامر عدم حصولها بعد الموت واين ذلك عن زوال الحاصل فلا اقل من الشك في بقاء
تلك الصور والاصل قاض ببقائها وقد يظهر من بعضهم دعوى زوال الظن بعد الموت
لا بواسطة ان الموت يوجب خراب البدن بل بواسطة كشف حجاب النفس عن الواقع و
اطلاعها على اللوح المحفوظ بعد الموت وهو الظاهر من المحقق الداماد قدس سره في توجيه
كلام جده المحقق الثاني حيث اراد السيد دفع الاستصحاب القاضي بالبقاء حيث قال ان الظن
لما جاز ان يكون مخالفا للواقع والموت الجسماني الذي حقيقته انقطاع النفس عن البدن
ورجوعها الى عالم الملكوت الذي هو ميقات حقيقة الحق وانكشاف بطلان الباطل
فيمكن ان يتحقق به انكشاف خطائه الذي كان حاصلا في الحكم في هذه النشأة فلا يبقى
اعتقاده القائم بنفسه الذي وجب اتباعه فاستصحاب بقاء الظن الحاصل له في الحيوة بعد
حصوله فيها غير معقول اذ من شرائط الاستصحاب بقاء الموضوع على حاله فقياس حال الممات
بحال الحيوة غلط ناش عن عدم البصيرة انتهى وظاهره تسليم ان الظن يمكن بقائه بعد الموت
وانما يناقش في جريان الاستصحاب بواسطة احتمال الانقلاب الى خلافه لاحتمال مخالفته
للواقع وهذا الاحتمال لا يجري في العلوم المطابقة للواقع والمعارف الحقة كما هو ظاهر
ثم ان ما ذكره قدس سره لا ينهض بدفع الاستصحاب فان مجرد امكان انقلاب الظن بخلافه لا يكون

موجبا لعدم

موجبا لعدم جريان الاستصحاب بل هو محقق لجريانه كما لا يخفى والقول بان الموت يوجب
زوال الظن قطعا اما بواسطة كونه مخالفا للواقع واما بواسطة انقلابه علما مطابقا
للظن فلا يجري الاستصحاب مبني على عدم جريان الاستصحاب في الامور المختلفة شدة
وضعفا كالسواد المردد بين انقلابه بياضا او اشتداده والظاهر مساعدة العرف
على جريان الاستصحاب في مثل المقام وان كان الوجه عدم جريانه بملاحظة الدقة الا انه
مع ذلك لا وجه للاستصحاب في المقام فان جواز التقليد تابع ومترتب على الظنون الحاصلة
للمجتهد في حال الحيوة حيث لم يدل دليل على جواز الرجوع الى ظن المجتهد ولو كان باقيا بعد الموت
توضيحه ان جريان الاستصحاب في الظن باعتبار مطلق الاعتقاد الحاصل في ضمن العلم او الظن
انما يثمر في جواز التقليد بعد الموت فيما لو كان جواز التقليد تابعا لمطلق الاعتقاد ولو كان
بل المعلوم انما هو تبعيته للظن الحاصل حال الحيوة بشرط بقائه فان الوجه في المنع هو عدم
العلم بالجواز فيما عدا الظن الحاصل في زمان الحيوة بل ولو فرض بقاء الظن بنفسه بعد الموت
ما كنا نقول بجواز اتباعه كما عرفت في تقرير الاصل ثم انه ربما يستدل ايضا على ارتفاع الظن
بعد الموت بان الادراكات انما هي من مقتضيات الصفراء وبعد الموت يرتفع جميع الاخلاط
وهو على تقدير تسليمه لا يقضي بارتفاع الادراك الحاصل حال الحيوة انما يقضي بعدم حصوله بعد
ارتفاع ما يقتضيه وقد يدعى بداهة عدم بقاء الظن ونحوه بعد الموت كما هو الظاهر من الوحيد
البهبهاني ولعل مراده ان من المشاهد المحسوس صيرورة العالم عاميا بعد ان درس علوما
وانطماس ملكته بواسطة الهرم والكبر الموجبين لضعف القوى الحيوانية ولو كانت من
القوى الادراكية او غيرها فكلما يتزايد الهرم فيزداد الضعف في قواه الى ان يصل الى
حد لا يقدر على الكتب ثم يزداد الى ان يصل الى حد لا يقدر على حفظ ما كان في السابق

فكل ذلك بواسطة اختلال يقع في البدن ويرشد الى ذلك قوله تعالى ومنكم من يرد
الى ارذل العمر لكي لا يعلم بعد علم شيئا فلولا ان القوى الجسمانية التي يرتفع بعد
الموت تعلقها لها مدخلا في الصور العلمية حدوثا وبقا لا معنى لزوال تلك الصورة
بعد حدوث الضعف في تلك القوى ويوضح ذلك ملاحظة حال من اختل دماغه بواسطة
حدوث حادثة في هامته كالضرب الشديد مثلا فانه يختل ادراكه ومدركاته ايضا
وبالجملة فمدخلية الامور الجسمانية في حدوث الادراك وبقائه على الوجه المذكور
ظاهر الا انه مع ذلك لا يخرج عن انتفاء الحكم بارتفاع الصور العلمية بعد الموت بعد
ما عرفت من الامارات المقتضية للبقا فتدبر ثم انه قد استدل المحقق الثاني بما يقرب
من الوجه المذكور وهو ان دلائل الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها باعتبار الظن الحاصل
معها وهذا الظن يمتنع بقائه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند فيخرج عن كونه
معتبرا شرعا وتوضيحه ان الامارات الظنية نفسها لا تستلزم النتائج والا لكانت ادلة
فلا يجوز التعويل عليها ما لم يقترن معها ظن الفقيه على وجه الاستدامة الحكمية كما في حال
النوم والغفلة ولهذا لا يجوز العمل بها لمن لم يبلغ درجة الفقاهة وكالمرء بعد زوال
ظنه وتبدله الى نقيضه فالمعتبر حقيقة هو ظن الفقيه الحاصل من الامارة ويمتنع بقاء
الظن بعد الموت اعترض عليه في الوافية بعد تسليم زوال الاعتقادات بمنع خلو
الحكم عن السند اذ هو هنا الاعيان المنتزع فيه اذ نقول لما حصل للمجتهد العلم او
الظن بالحكم من دليل او امارة اقترن به علم او ظن فلم لا يجوز العمل بذلك الحكم وحاصله
انه لا دليل على استدامة مقارنة الظن للحكم لم لا يكفي باقترانه له في الجملة فمن يدعي
فعليه لزوم المقارنة الدائمة في مرتبة نقل المدعى او عليه اقول لا اشكال في ان

القدر المعلوم حجيته على ما قلنا في تقرير الاصل هو الظن على الوجه الذي افاده
المحقق الثاني ره فانه على تقدير البقا ايضا قلنا بانه ليس مناطا للعمل لكونه مشكوكا
فيه وعلى هذا التقدير لا وجه للمنع المذكور فان من يقول بخلافه لا بد له من اقامة
الدليل فانه موافق للاصل لكن الكلام في اتمام هذا الدليل مع قطع النظر عن
الاصل على وجه لو كان الاصل بخلاف ذلك يكون كافيا في قطع الاصل فاعتراض
الفاضل التوني في محله كما هو قضية الانصاف الخامس ما استند اليه المحقق الكذ
وهو انه لو جاز العمل بفتوى الفقيه بعد موته لامتنع في زماننا الاجماع على وجوب
تقليد الاعلم والاورع من المجتهدين والوقوف لاهل هذا العصر عليها بالنسبة الى
الاعصار السابقة كاد ان يكون ممتنعا اقول ان معرفة الاعلم في السابقين ليس باشكل
من معرفته في الموجودين بل لعله اسهل وعلى تقدير ذلك لا دليل على ثبوته يكون
ساقطا لامتناع التكليف بما لا يطاق وعلى تقدير السقوط لا يدل على عدم جواز تقليد
الميت والاولى ان يقال ان وجوب تقليد الاعلم مع جواز تقليد الميت يوجب عدم
جواز تقليد الاحيا في الغالب اذ قل ما يتفق ان يعلم بالاعلمية في الاحيا حتى بالنسبة
الى الاموات فالاجماع على وجوب تقليد الاعلم في الاحيا دليل على ان الاموات لا
عبرة باقوالهم قال الشهيد في رسالته المعمولة في المسئلة لو صح جواز تقليد الميت يلزم
من ذلك الزام شنيع وهو انه يتعين الرجوع الى الاعلم من الاحيا والاموات على الاجماع
قررناه من القاعدة فلو فرض مجتهد حي يعلم قصوره عن بعض من سلف من الفقهاء
الاموات ولكن ليس في العصر سواه او فيه غيره ولكنه اعلم الاحيا يلزم على هذا عدم
جواز الرجوع اليه والاخذ بقوله لوجوب تقليد الاعلم والفرض ان بعض الاموات

اعلم منه وانه قولهم معتبر وهذا خلاف الاجماع لا يقال هذا الفرض منفي بالاجماع على
خلافه فيبقى الكلام فيما لا اجماع عليه فان مثل ذلك كاف في تخصيص العام وتقييد
ما عدا المخرج بالدليل لانا نقول هذا ايضا محال لزم من جواز تقليد الميت من حيث
الفتوى او على وجه مخصوص وكل حكم لزم منه المحال فهو محال فيكون جواز تقليد الميت
على ذلك الوجه محالا الا برمته المطلوب اقول لمانع ان يمنع لزوم ذلك من تقليد الميت بل هو
ناش من لزوم تقليد الاعلم الا انه خلاف الانصاف لان وجوب تقليد الاعلم عند
من يقول به الاجماع المحكي على وجوب تقليد الاعلم لا بد من تخصيصه بالاحيا على وجه
يظهر منه عدم الاعتداد بتقليد الاموات فيكون هذا الاجماع مثل الاجماعات
المنقولة على عدم جواز تقليد الميت الا انها مختلفات بالصراحة والظهور السادس
ما تمسك به المحقق المذكور ايضا من ان المجتهد اذا تغير اجتهاده وجب العمل بالاخير ولا يعلم
الاخير في الميت وحيث انه ان ابيد انه لا يمكن العلم بالتقديم والتاخير في الميت على
وجه الاطلاق فهو غير سديد بل ضرورة امكان العلم به للتتبع في كثير من الموارد كما اذا
علم تاخر تاليف الكتاب الموجه بفتوى المفتي ونحوه وان اريد انه مما لا يمكن ذلك فهو لا
ينهض مانعا من التقليد فان الحي قد لا يمكن العلم بذلك في فتواه ايضا وطريق الحل
واصلاحه هو عند عدم امكان العلم او ما يقوم مقامه بالتعيين اما ان يكون متمكنا
من الرجوع الى فتوى لا معارض لها من ذلك المفتي فلا بد من الرجوع اليه والا كان مخيرا
بحكم العقل ومنه يظهر الجواب عما اورده الشهيد الثاني ره من ان كثيرا من الفتاوى المنقولة
في الكتب غير مستند الى احد من المجتهدين ولعل المفتي بها الى حي مجتهدا فان احتمال
المانع في امثال هذه الموانع دليل على الجواز على تقدير تسليم وجودها مع ان الظاهر

ان اصحاب الكتب المتداولة لا ينسبون القول الى من ليس مجتهدا لا يقال ان تعيين
المفتي من الشروط لانا نقول لا دليل على ذلك كما تبين في محله ثم انهم قد ذكروا
وجوها اخر كلها ما زيفة والعمدة في المقام هو الوجهان المتقدمان وهو الهادي
الى سواء السبيل هداية في ذكر احتجاج المجوزين وهي كثيرة لا يحوي اقويها
امور منها العقل والكتاب والسنة والاجماع اما الاول فتقريره من وجوه احدها ما عول
عليه المحقق القمي ره وتحصيله ان رجوع العامي الى المجتهد ليس تعبدا كما يومي اليه تعليلهم
في وجوب الاخذ بالاعلم بان الظن في طرفه اقوى مضافا الى انه لا دليل على التعبد
اما الكتاب والاجماع فلا دلالة فيهما اما الاول فلان السلف المعاصرين للامام عليه السلام
كان باب العلم في حقهم مفتوحا وعليهم انما هو بعلمهم واما الاجماع فهو موهون
بذهاب فقهائنا حلب على وجوب الاجتهاد عينا وانكار جماعة من اصحابنا الاخباريين
للتقليد مما لا يقبل الانكار فاين الاجماع بل التقليد اعتباره في حق العامي انما هو
الظن الثابت اعتباره بعد الانسداد على وجه العموم والكلية بالبرهان الكلي العقلي
ولا فرق بين الظن الحاصل من قول الحي وغيره كما هو قضية ضرورة العقل فمناط
العمل بقول الحي موجود في قول الميت بل ربما يكون الظن الحاصل من قول الميت
اقوى وبالجملة فلا فرق بين المجتهد والمقلد في جواز العمل بالظن فان المسوغ للمجتهد
هو موجود بعينه في حق المقلد فلو دار الامر في الترجيح بين حي وميت وحصل له
الرجحان في ان فتوى ذلك الميت اقرب الى حكم الله يجب اتباعه بل وكيف يجوز للعالم
الذي لا يجوز ذلك منه عنده اذا لم يحصل من قوله الظن بعدم الجواز وعلى تقدير حصوله
فلا يوجب ارتفاع الظن في المسئلة الفرعية فيدور الامر بينهما ومن هنا يظهر انه لا وجه

للقول بان الاجماع المنقول والشهرة المحققة كل منهما امارة ظنية على عدم جواز الاعتماد
على الميت في الفروع انه بعد تسليم امكان انعقاد الاجماع في مثل هذه المسئلة التي
لم تكن معنونة في زمان المعصوم ع وافادة المنقول منه كالشهرة الظن لا ترجيح
لهذا الظن بالنسبة الى الظن الحاصل في المسئلة الفرعية لو لم نقل بان الظن بالواقع
اقوى لان المقصود هو الوصول الى الواقع اقول فيه وجوه من النظر اما اولا
فلان منع السيرة استنادا الى انفتاح باب العلم في حق الموجودين في زمان الائمة
عليهم السلام الا اليسير فانه ان اراد من الانفتاح امكان الوصول لهم الى الاحكام الواقعية
على نحو العلم الا سبيل الى اثباته بل المنصف يقطع بخلافه ضرورة وان اراد ما هو الاعم
من العلم ومن الامارة المعلوم الاعتبار فهو حق لكنه يهدم ما هو بصدده لان الكلام اذ ليست تلك
الامارة الا قول العالم للجاهل فتواه في غير موارد الرواية المنقولة لفظا او معنى ما
معنى الاجماع لخلاف الحلبيين والاخباريين فليس في محله لانقطاع الاول وقد عرفت
ان انكار الاخباري انما هو بواسطة حسبانه ان الفتوى امر مغاير لما هو حجة عنده ولذلك
لو لم يكن الفتوى مبتنية على الانظار الدقيقة التي ربما يحتمل اشتباههم في ذلك خطأ ونصيبا
لا تراهم مانعين منه وبالجملة فجواز تقليد العامي في الجملة معلوم بالضرورة للعامي وغيره
وليس علم العامي بوجوب الصلوة في الجملة اوضح من علمه بوجوب التقليد مع اتحاد
طريقهما في حصول العلم من حيث الحاجة وتوفر الدواعي عليه واستمرار طريقة اهل الايمان
المعاصرين للائمة عليهم السلام والخلف التابعين لهم الى يومنا هذا وذلك ظاهر جدا
لمن تدبر هذا بالنسبة الى اصل مشروعية التقليد وعلم المقلد بوجوبه عليه واما
بالنسبة الى خصوصيات التقليد من انه هل يجب تقليد الحي او الميت او الاخباري او الاصولي

لاعتبار

الى غير ذلك من الامور المختلف فيها فاما ان يكون ذلك العامي مرجحا لاحدهما بواسطة
اجتهاده في هذه المسئلة على وجه اطمئن بانه هو الواقع في حقه فلا كلام ولا اشكال
فانه لم يلتفت الى ما هو القدر المتيقن وتردد بين الخصوصيتين فحكم التخيير عنده لو لم
يسئل عن حاله في حال التردد عن المجتهد مع عدم التفاته الى وجوب السؤال وان
سئل فالمجتهد يفتيه بما هو الواقع عنده وان التفت الى ما هو القدر المتيقن فيفعله
من باب الاحتياط فيعيد به ويرشده الى الاخذ بالقدر المتيقن فعمدة المسئلة انما
هو لبيان تكليف المقلد لو التفت الى جهله في هذه المسئلة مع عدم طريق ظاهري
له فيها وسئل عن المجتهد والا فالعقل لا مناص له من الرجوع الى الحي فيما لو علم الاختلاف
بين العلماء وتردد بين الخصوصيتين مع التفاته الى بالقدر المتيقن ووجوب السؤال كما
هو الحال في الاغلب ولا ينافي ذلك فيما لو رجع الى المفتي الواجد للشكوك فيه ولفتاه بكفاية
الفاقد للشرط فانه بعد ما صار عالما بواقع المسئلة بل بدلالة العقل له الى الواجد
انما هو طريق ظاهري علاجا للشك في نفس الواقع دفعا لما يلزم عليه الدور
في الرجوع الى الفاقد حلا واما ثانيا فلان القول بمساواة المجتهد والمقلد في امثال بناء
الذي يتوقف الاستنباط على مقدمات لا ينال اليها الا الاوحدي من الناس يكاد يلحق
بانكار الضروريات كيف ولو كانا متساويين لزم على المقلد تحصيل الظن بعدم المعارض
كالمجتهد فان مناط العمل بالظن فيهما هو الظن فيهما هو الدليل العقلي وهو لا يقتضي حجية
الظن مطلقا ولو كان قبل الفحص فان قلت بوجوب الفحص فيهما يلزم منه نفي عامة المقلدين
وان قلت بعدمه فيهما فهو مخالف لما اعترف به الكل وان قلت بالفرق بينهما بواسطة
الاجماع على العدم في المقلد والوجوب في غيره قلنا لعل اتفاقهم على العدم بواسطة

اعتقادهم ان العامي لا يقدر حال المجتهد لانفتاح باب العلم الشرعي في حقه وهو
الفتوى ولا انصاف ان القول بان التقليد من باب الدليل العقلي في غاية الركاكة
لان هذا الدليل العقلي وان لم نقل بلزوم الاطلاع على تحصيل تفاصيل مقدماته
كما اورده بعض الافاضل وقلنا بان مقدماته ثابتة في الواقع فلا انبنا في اعتقاد بعض
العلماء خلافها فان ذلك غير ضائر فيما هو الواقع كما اورده المورد المذكور ربما ليس
مستندا للعامي في عمله ورجوعه الى المفتي فان الداعي الى ذلك ليس الا ما هو المغروس
في جميع الناس من رجوع الجاهل الى العالم وذلك وان كان بواسطة تحصيل المعرفة
بالحكم الا ان الاغلب عدم حصولها منه بل ولا يحصل الظن ايضا كما هو ظاهر لمن راجع
وجدانه ومع ذلك فهو المقرر من الائمة عليهم السلام والمطابق لما عليه العلماء من الامة قديما
وحديثا فصار بذلك طريقا للجاهل وهذا هو المسوغ للمجتهد في ردع العامي عن
العمل بالظن الحاصل من قول الميت كيف ولو قيل بان الظن هو طريق في حق المقلد
يلزم منه اما تخريب اساس الشريعة او فرض العامي مجتهدا لان ذلك الدليل العقلي لا
يختص بالتقليد بل يعم سائر الامارات الظنية والقول بان الاجماع انما قام على
عدم جواز العمل بغير التقليد من الامارات الظنية مع ان المناط هو الظن تحدا
تناقض في حكمي العقل والشرع على وجه لا مصحح له كما بينا في حجية مثبتات القياس ما لا
سبيل الى اثباته فان الاولى ان يضاف ان المنع من غير التقليد انما هو بواسطة ان التقليد
طريق خاص في حقه واما على تقدير الظن فلا نسلم انعقاد الاجماع على عدم جواز العمل
بما استفاده العامي من الاخبار على وجه ظني ومن المعلوم ان ذلك يوجب بناء فقه جديد
كما هو نكر فان قلت انه يجب ردعه عن مثل هذه الظنون قلت كيف يجوز العالم

ردعه

ردعه مع عدم حصول الظن من قوله وكون الحكم مظنونا في حقه سلمنا الاجماع على
عدم جواز العمل بتلك الامارات حتى على تقدير كون التقليد ظنيا لكنه لا ينفع
لانه ليس بديهيا يعرفه العامي والاطلاع على الاجماع مما يمنعه المستدل كما يظهر
منه واخبار المجتهد له ربما لا يوجب الظن واما ثالثا فلان الظن الحاصل من الاجماع
المنقول والشهرة المحققة بين العلماء الماهرين المطلعين على الاسرار الالهية اقوى
من الظن الحاصل من قول الميت في المسئلة الفرعية بل لا يكاد يقاس احدهما بالاخر
قوله ان الظن بالواقع مقدم على الظن في الحكم الظاهري قلنا قد فرغنا عن ابطال
هذا القول كالقول بلزوم الاخذ بالظن في الحكم الظاهري في محله فان مناط العمل في
دليل الانسداد الذي هو العمدة في الادلة هو الحكم بلزوم تفريغ الذمة ولا فرق
في ذلك بين الواقع وبين ما بدله لا يقال ان اقربية هذا الظن في نظر المقلد اول
الكلام وعلى تقديره فلا دليل على لزوم الاخذ بهذه الاقربية لانا نقول ان اقربية
هذه الظنون في نظر المجتهد هو المعيار فان نظر المقلد قد عرفت عدم انضباطه
وعدم اعتباره ولا يمكن القاعنا له في عنقه لئلا يتبع كل ناعق واما لزوم
الاخذ بهذه الاقربية فلان دليل الانسداد لا يمكن ان يكون مفاده حجية كل واحد
من هذين الظنين اللذين يقتضي اعتبار احدهما عدم اعتبار الاخر فاما ان يقال بان كل
واحد من هذين الظنين خارج عن الدليل وهذا بعد كونه محالا لان الدليل العقلي
غير قابل للتخصيص مثبت للمطلوب وهو عدم اعتبار قول الميت فاما ان يقال
بان الاولى اشتمال الظن في المسئلة الاصولية لكونه بمنزلة المزيل للظن في المسئلة الفرعية
وهو ايضا مثبت للمطلوب واما ان يقال بان اللازم هو الاخذ بالاقرب الى الواقع وهو كذلك

واما التخيير بين الظنين عند الاخبارية فمما لا وجه له اذ العقل يحكم بالاخذ باقوى الظنين بالبديهة عند التعارض فان قيل ان الاجماع في المسئلة الاصولية بعد التحقق فلا يحصل الظن من منقوله سيما اذا لم يكن المسئلة معنونة في زمان الائمة عليهم السلام قلت لا ريب في امكان تحقق الاجماع في الاحكام الشرعية اصولية كانت او فرعية فان كثيرا من المسائل الاصولية اجماعية مع انك قد عرفت ان المسئلة فرعية لوجود المناط فيها وهو استفتاء المقلد فيها بل لو كانت معلومة واما عدم تداول المسئلة في زمان الائمة عليهم السلام فنحن عند الايراد على هذه الحجة نبرهن على ان هذه المسئلة ما كانت متداولة في زمن الائمة عليهم السلام الثاني من وجوه تقرير العقل ما افاده السيد الجزائري في محكي منبع الحيوة وهو ان قضية المنع صحة احدى صلوتي المقلد وبطلان الاخرى اذا مات المجتهد بين الصلوتين ولازم هذا ان يكون شريكا للشارع في الاحكام الشرعية وهذا لا ينطبق على اصولنا الا ان علمائنا يحكون كلام الشارع ويعملون به فلا تفاوت في اتباع اقوالهم بين حيوتهم وموتهم انما يناسب هذا لو كان مبادئ الفتوى رايه كما كان الكوفي في كل حيث يقول في مسجد الكوفة قال علي عليه السلام كذا فانا اقول كذا ويجاب عنه من وجهين الاول النقض بحال الحيوة فيما لو عرض للمجتهد الفسق العياذ بالله او الجنون او الكفر او تغير الرأي الى غير ذلك من اسباب العدول والثاني الحل بان هذا الكلام مبني على ان يكون الفتوى هي الرواية المنقولة بالمعنى وقد قررنا الفرق بينهما ولذلك لا يجوز التقليد فيما طرء الفسق بعد الفتوى مع جواز الاخذ بروايته حال العدالة كالاخذ بها حال الاقامة فيما لو جن المجتهد فانه يكون اهلا لان يطاع وتارة لا يكون وليس ذلك شراكة للشارع

فان نبرة

فان هذه احكام ماخوذة منه نعم من لا يبالي بالطعن على العلماء الصالحين الذين ينبغي ان يقال في حقهم لولا هؤلاء لانطمست اثار الشريعة والتعريض عليهم بما عرفت في ذلك الكلام لا يبعد في حقه دعوى الشراكة للشارع نعوذ بالله الامام عليه السلام بمن يقضي بما حال مثل الشهيد رحمه الله والمحققين وغيرهما من العلماء العاملين والفضلاء الكاملين بحال الكوفي حاشاهم ثم حاشاهم اعاذنا الله من العناد الثالث الاستصحاب ويقرر من وجوه فانه تارة يراد استصحاب الحكم المستفتى فيه واخرى يراد استصحاب حكم المستفتي وثالثة يراد استصحاب حكم المفتي وعلى الاخير يقال ان المجتهد الفلاني كان ممن يجوز الاخذ بفتواه والعمل مطابقا لاقواله وقد شك بعد الموت انه هل يجوز اتباع اقواله ام لا فيستصحب كما انه يستصحب ذلك عند تغير حال الانسان من المرض والصحة والشباب والشيب ونحوها وعلى الثاني يقال ان للمقلد الفلاني كان الاخذ بفتوى المجتهد الفلاني في حال حيوته وبعد الموت يشك فيه فيستصحب الجواز المعلوم في السابق وعلى الاول يقال ان هذه الواقعة كان حكمها الوجوب بفتوى المجتهد الفلاني وشك في ذلك فيستصحب حكمها الى غير ذلك من وجوه تقريراته فانه يمكن ان يقال ان المكتوب في الرسالة الفلانية كان جائز العمل فيستصحب جواز العمل به بعد الموت والجواب عن هذه الوجوه في الاستصحاب يحتاج الى تمهيد والمؤنة قد قررنا في مباحث الاستصحاب ان جريانه موقوف على بقاء الموضوع على وجه اليقين اذ بدون العلم ببقاء الموضوع ليس من النقض من الموارد التي نهي عنها في قوله لا تنقض فان عدم ترتيب احكام زيد على ما لا يعلم انه زيد لا يعد من النقض في احكامه بوجه فالقضية المعلومة في موارد الاستصحاب لا بد ان يكون متحدة مع القضية المشكوكة موضوعا ومحمولا حتى يمكن استصحاب احكام الموضوع من المحمول ونحوه في الزمان

في الزمان الثاني وليس المراد بالموضوع ما يكون مسندا اليه وموضوعا في تلك القضية بل المراد كل ما يمكن ان يجعل مبتدأ في العبارة اذ المناط من عدم صدق النقض عند عدم العلم بوجود ذلك مشترك في الكل وهذا المعنى هو الداعي لامين الاخبارية انكر حجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية فالتمسك بالاستصحاب من بعض الاخباريين من دون ملاحظة وجود المناط فيه انما هو مما نشأ منه للامين ونحن وان قلنا بعدم استقامة ما ذكره على وجه الكلية لجريانه على الوجه المذكور في الاحكام فيما اذا كان الشك في الرافع كما اوضحنا سبيل ذلك في مباحث الاستصحاب الا ان احدا ما ذكره من المناط من اتحاد القضيتين مما لا مناص عنه في صدق الاخبار الدالة على الاستصحاب وبالجملة فكما ان العلم باختلاف الموضوع يمنع من جريان الاستصحاب كذا عدم العلم بوجوده ايضا يمنع من جريانه اذ كما ان نفي الوجوب بعلة ظاهر واذ قد عرفت هذه المقدمة نقول ان هذه الوجوه متقاربة جدا كما لا يخفى على من امعن النظر فيها جريان هذه الاستصحابات موقوفة على العلم ببقاء الموضوع ونحن لو لم ندع العلم بارتفاع الموضوع في هذه الاستصحابات نظرا الى ان المناط هو الظن وهو مرتفع بعد الموت فلا اقل من الشك في بقائه وارتفاعه على تقدير تسليم كون الموضوع هو الظن واما من الشك في تعيين الموضوع وعلى التقديرين لا مسرح للاستصحاب فان قلت لا نسلم ان الظن هو الموضوع حتى يمكن القول بعدم العلم ببقائه بعد الموت لانه غير معلوم ايضا بل الموضوع هو القول الذي لا يعقل فيه القول بالارتفاع وكيفما فرضته من الامور الغير القارة التي وجودها على عبارة عن حدوثها ولا بقاء لها وكذلك للوجه الانتزاعي في نقل الرواية والعبارة فانها في حد غير معقول البقاء وفي حد غير معقول الارتفاع

قلت

قلت لا اشكال عند القائلين بالفتوى في التقليد والاجتهاد ان المدار في الفتوى هو الظن ولذلك تسالموا لسان الملكة او تغير اجتهاده وان لم يكن هناك قول لا يجوز التعويل على القول السابق وتوضيحه ان الاحكام الاجتهادية انما هي احكام ظاهرية على ما صرح به جميع ارباب الاصول والظن في الاحكام الظاهرية انما يكون موضوعا لما يترتب على الظنون واقعا فانه هو المقصد بحجية الظن في الامور الشرعية والاحكام الغير الشرعية فانه يكون وسطا في القياسات التي يطلب فيها ترتيب اثار متعلقات تلك الظنون التي كانت طرقا اليها في حد انفسها مثلا ان شرب الخمر المظنون حرمته بواسطة امارة ظنية معتبرة انما يستفاد الحكم فيه في مقام العمل والظاهر بواسطة الظن كان يقال ان شرب الخمر مما يظن حرمته بواسطة امارة كذا بتبرة وكل ما يظن حرمته فيجب ترتيب اثار الحرمة الواقعية التي كان الظن طريقا اليه على ذلك المظنون فينتج وجوب ترتيب الاثار على هذه الحرمة المظنونة من لزوم الاجتناب عنها وغيرها من الاحكام وذلك ظاهر في الغاية نعم يتم كون القول موضوعا في المقام فيما اذا قلنا بان الفتوى هي عبارة عن نقل الحديث على وجه المعنى كان عند الاخباري وهو خلاف الواقع كما لا يخفى على المطلع واما حديث بقاء الظن بعد الموت وارتفاعه فالانصاف كما عرفت انه لا مسرح للعقل فيه لتعارض الاحتمالات من الطرفين الا ان المقصد في المقام غير منوط به ايضا اذ على القول الاسبق ايضا لا يعلم سبيل الحكم فيما اذا كان مستندا الى الظن بعد الموت اذ الظن القول به موقوف على ان يكون الظن موضوعا على وجه الاطلاق سواء كان بعد الموت او قبله وذلك ايضا غير معلوم لان دليل التقليد على ما هو التحقيق منحصر في الاجماع والسيرة والضرورة ولا ينفع شيء منها في تشخيص الموضوع واما الاطلاقات الدالة على التقليد كما ادعاها بعضهم فلا دلالة لها

بناءً على التقليد اولاً وعلى تقدير فلا استفادة منها ان الموضوع هو الظن على وجه
الاطلاق بل الظن من جملة من الادلة الخاصة بل العامة الآمرة بالرجوع الى اهل العلم
اعتبار الحيوة كما ستعرف تفصيل القول في ذلك ان شاء الله الرحمن فان قلت انه يمنع
الاستصحاب في المقام بواسطة الاشكال في امر الموضوع انما يلائم كلامهم في جملة من
الموارد فانهم يحكمون باستصحاب جواز نظر الزوج او الزوجة لاحدهما بعد الموت مع ان
الموضوع انما هو هو الحيوان الناطق وليس موجوداً بعد الموت قطعاً فانه جماد صرف
ويحكمون باستصحاب الملك فيما لو انقلب الخمر المغلوب في الخل خلاً في المرتبة الثانية مع ان
الخلية في الثانية ليست الخلية الاولى لامتناع اعادة المعدوم وكذا في الوفرض(?) حيوة
المملوك بعد موته فانه يستصحب الملكية السابقة القائمة بالرقبة الاولى مع ظهور الاختلاف
وكذا يحكمون باستصحاب الكرية بعد القطع باختلاف الموضوع فان المشار اليه في قولك
ان هذا الماء كان كراً في السابق قطعاً يغاير الماء في السابق فلا منع في جريان الاستصحاب
في المقام كان يقال ان ذلك الرجل كان ... قبل موته جائز التقليد وبعد الموت
يستصحب وليس الاختلاف الحاصل في المقام اشد من الاختلاف في الموارد المذكورة
قلت بعد الغض عن جريان الاستصحاب في الموارد المذكورة ان ذلك مبني على المسامحة
العرفية في امر الموضوع ونحن لا نضايق عن جريان الاستصحاب في المقام على هذا التقدير
الا ان الكلام في ثبوت ذلك التقدير فان الانصاف ان التسري الى جميع موارد التسامح
في العرف مما يجري عليه سيما في الموارد التي لا يساعدها الحكم او امارة اخرى من الامارات
وبالجملة فالاعتماد على الاستصحاب انما يشكل فيما اذا لم يكن القضية المعلومة متحدة مع المشكوكة
بحسب الدقة فان قلت ان ما ذكرنا انما يتم فيما اذا لم يجر الاستصحاب في اصل الموضوع فلا
مانع

فلا مانع منه وبعد الاستصحاب الموضوعي لا يبقى الشك اصلاً قلت ان اريد من استصحاب
الموضوع وجه بانه يصحح الاستصحاب الحكمي كما يظهر من بعض الاجلة في بعض الموارد
فهو كلام فاسد مختل النظام اما اولاً فلان استصحاب الموضوع لا يجدي في ترتيب
الاحكام الغير الشرعية وجريان الاستصحاب الحكمي ليس من الاحكام الشرعية المترتبة
على الموضوع حتى يصحح الاستصحاب على تقدير استصحاب الموضوع واما ثانياً فلان الاستصحاب
الموضوعي يغني بانه لا حاجة الى اجراء الاستصحاب الحكمي فانه بمنزلة المنزل على الغير ...
لا استصحاب الموضوع الا ترتيب الاحكام التي منها الحكم المشكوك وان اريد من استصحاب
الموضوع ترتيب الحكم وهو جواز التقليد لا الاستصحاب فهو مما لا يجدي فيما اذا لم يكن من الاصول
المثبتة كما هو في محله وما نحن بصدده منه وتوضيحه ان استصحاب موضوع وجوب التقليد او
جوازه من دون ان يقصد ارتباطه بفتوى الميت لا يجدي في الاعتماد على فتوى الميت
ومع ارادة اثبات الارتباط بوجه من الوجوه الى الفتوى فهو من الاصول المثبتة فان
استصحاب الموضوع المطلق لا يتعين في شيء خاص الا بعد اعمال مقدمة عقلية او عادية
وذلك نظير استصحاب وجود الكلي الكر المطلق في الحوض لاثبات كرية الماء المخصوص فانه لا
يجدي في ذلك الا بعد العلم بان ذلك المطلق غير مختص الا في الفرد الموجود وبالجملة فالاحكام
الثابتة للموضوع المطلق في الشريعة لا بد من حملها وترتيبها على الموضوع المستصحب واما
احكام الموضوع الخاص فلا يترتب على استصحاب الموضوع المطلق فان قلت ان جواز العمل
وترتيب الاحكام السابقة انما هو من احكام مطلق الموضوع اذ لا مراد في المقام اثبات ان
القول هو الموضوع او الشخص هو الموضوع او غير ذلك مما يتعين ان الاستصحاب لا يقضي
بذلك بل المراد الاخذ بالاحكام السابقة حال الحيوة المتفرعة على موضوعها الواقعي وان

وان لم يكن معلوماً لنا بالخصوص الا انه معلوم على وجه الاجمال حال الحيوة وبعد الموت
شك في وجود ما يترتب عليه الاحكام فيستصحب ذلك المعلوم الاجمالي ويترتب عليه
احكامه نظير استصحاب وجود الكلي المطلق فيما اذا كان مما يترتب عليه حكم كما لو نذر ان
يعطي فقيراً درهماً لو كان الكر مثلاً موجوداً قلت نعم الا انه يمكن القول بان الموضوع
هو الظن لعدم ترتيب هذه الاحكام على غيره في الشريعة عند انتفائه وهو غير
معلوم الوجود وعلى تقدير الوجود فلا عبرة به ايضاً لاحتمال مدخلية الحيوة فيه ومسألة
عدم مدخلية الحيوة في الموضوع لا يجدي لان ذلك لا يشخص ان الموضوع هو الظن
المطلق وبعبارة ظاهرة ان عدم جريان الاستصحاب موقوف على عدم العلم ببقاء
الموضوع واحتمال انتفائه في الواقع واصالة عدم المدخلية لو كان مفاده في الشرع
وجود الموضوع كان مجدياً ولكنه لا يترتب على عدم المدخلية وجود الموضوع الا
بواسطة مقدمة عقلية فتأمل في المقام فان الامر بمكان من الغموض والخفاء
وهذا تمام الكلام في الوجوه العقلية ولهم ايضاً بعض الوجوه الاخر الا ان ...
ان التعرض لها يوجب التطويل فيما هو الاهم وامّا الكتاب فالذي يدل منه على مطلق ...
على ما ادعوا آيات الاولى قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في
الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والتقريب ان الاية تدل
على وجوب الحذر بعد الانذار الواجب لان الحذر لا يعقل له جواز بعد وجود المقتضي
وعند عدمه لا يحسن واما لان وجوب الانذار المفروض في الاية مقدمة الحذر يدل
على وجوب المقدمة دليل على وجوب ذيها ... الا عدم وجوب الحذر على تقدير وجوب
الانذار يوجب اللغو نظير ما ... في المسألة من قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ... على
وجوب اتباع

وجوب اتباع قولهن والانذار عبارة عن الابلاغ مع التخويف وهو كما يصدق
في الروايات فكذلك يصدق في الفتوى بل الظاهر ان دلالتها على وجوب قبول المفتي
اظهر من دلالتها على قبول الروايات لان الحكاية بدون التخويف لا تسمى انذاراً والفتوى
مع التخويف لا دليل على اعتباره لان التخويف موقوف على اجتهاد المنذر في الحكاية ولا
دليل على لزوم متابعة الراوي في ذلك لم يكن حجة في حق المنذر بالفتح بخلاف الفتوى فان
اعتقاده حجة في حق المستفتي فلو قال ايها الناس اتقوا الله في شرب الخمر فانه يترتب عليه
المؤاخذة الالهية فقد حصل التخويف ووجب التخوف والحذر اما لوجود المقتضي
واما لوجوب الانذار واما للزوم اللغو فيما لا يحصل معه التخوف والعدم تخويف
او لعدم القول بالفصل وبالجملة فالاية ظاهرة في وجوب التفقه ووجوب الانذار
وهما يستتبعان وجوب الحذر والقول على احد الوجوه الشامل باطلاقه للرواية و
الفتوى كما عرفت والانذار كما يصدق في فتوى الحي كذلك يصدق في فتوى الميت
بواسطة التخويف الحاصل من مراجعة ما جعله علامة للتخويف كالرجوع الى كتابه
فانه يصدق انه انذر ولو في زمان حيوته وحصل للمطلع التخوف ولو بعد مماته فيجب
اتباعه فالاية باطلاقها تدل على وجوب اتباع فتوى الميت لصدق الانذار وان ابيت
عن ذلك فنقول لو فرضنا ان المجتهد قد انذر في ... وليس ... من التقليد الا ...
بل هو تقليد بدوي اذ المفروض عدم الاخذ بالفتوى في حال الحيوة وعدم العمل بها
فان قلت ان الاية ظاهرة في النفر الى الجهاد كما يشهد به الايات التي قبلها وبعدها
فلا تدل على وجوب التفقه والانذار نعم ربما يترتب على النفر التفقه من ملاحظة آثار
رحمة الله على اوليائه وظهورهم على اعدائه وغير ذلك ولا دليل على وجوب ما يترتب على

على الفعل اذا لم يؤخذ الفعل الواجب معذرا له بل كان الذنب ثابتا كما هو ظاهر
قلت ان سوق الاية في آيات الجهاد لا ينافي ظهورها في وجوب التفقه والانذار
الموقوف عليه الاستدلال مع ورود الاخبار الدالة على ارادة وجوب التفقه من الاية
كما يستفاد من استدلال الامام عليه السلام بها كرواية الفضل عن الرضا عليه السلام قال انما
امروا بالحج لعلة الوفادة الى الله وطلب الزيادة الى ان قال وينقل اخبار الائمة عليهم السلام
الى كل صقع وناحية كما قال عز وجل فلولا نفر من كل الاية ولا يخفى ان اختصاص الاخبار
بالذكر لا يدل على اختصاص الاية بالرواية دون الفتوى فلا ينافي ما هو مناط الاستدلال
من دعوى الاطلاق والاستدلال بالاية في بعض الروايات على وجوب تحصيل معرفة
الامام عليه السلام بعد موت الامام السابق لا يدل على اختصاصها به حتى لا يشمل
ما نحن فيه وهو ظاهر جدا هذا غاية ما يمكن الانتصار للمستدل بالاية ومع ذلك
فلا دلالة فيها على المطلوب وتوضيح المقام بعد تمهيد وهو ان اعتبار التقليد يحتمل ان
يكون من وجهين احدهما اعتباره من حيث انه طريق الى الواقع وان قول العالم هو
المرجع للجاهل فانه يكون طريقا لما هو المطلوب في الامور الغير المعلومة مثل رجوع الجاهل
بصناعة الى اهل تلك الصناعة في استعلام ما يتعلق بغرضه منها الثاني انه يكون
معتبرا من حيث انه حكم ظاهري تعبد به المولى وان لم يحصل منه العلم ولا ينافي
ذلك كون الحكمة في جعله طريقا هو كونه طريقا ظنيا في العرف والعادة فيكون من
الظنون النوعية اي الامارات التي لا يدور مدار حصول الظن الفعلي منها وانما
الوجه في جعله افادته ذلك في الاغلب ولا ريب ان هذين الوجهين مختلفان فان الكلام
المسوق لبيان احدهما يغاير سوق الاخر فان الاول غير محتاج الى جعل وحكم سوى الاخبار

عما هو

عما هو ثابت في الواقع بخلاف الثاني فانه لا بد فيه من انشاء حكم ظاهري في موارد تلك
الامارة ولعل ذلك غير خفي على الفطن فان اريد من التمسك بالاية اثبات الوجه
الاول فهو حسن فانها لا تدل الا على نفس ما عليه العقلاء في استكشاف
مطالبهم من الامارات المفيدة لها ولا يستفاد من الاية الا مطلوبية الحذر عقيب
الانذار في الجملة واما وجوب البناء على الانذار فهو مبني على ما هو المناط عندهم
من حصول العلم بالمنذر به او ما هو يقوم مقامه عندهم كالظن المتاخم بالعلم على
وجه لا يعتني باحتمال خلافه في مجاري امورهم ولذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم فلا يكون الا
مخصصا لما يدل على حرمة العمل بما دون العلم ولذلك استشهد الامام عليه السلام بالاية
على وجوب النفر لتحصيل معرفة الامام عليه السلام كما في رواية عبد الاعلى قال سألت ابا
عبد الله عليه السلام عن قول العامة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من مات وليس له
امام مات ميتة جاهلية قال عليه السلام حق والله قلت فان اماما هلك ورجل بخراسان
لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه ان الامام عليه السلام اذا مات دفعت حجة وصيه
على من هو معه في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته ان الله عز وجل يقول فلولا نفر
من كل فرقة الاية فان من المعلوم ان امامة الامام عليه السلام انما يطلب فيها العلم ولا يكتفى فيها
بما يفيد الظن من غير حصول العلم فلا دلالة في الاية الا على لزوم التفقه والانذار من حيث
ان الانذار يوجب الحذر عند حصول العلم او ما يقوم مقامه في العادة وهو ظاهر
لكن التقليد المطلوب اثبات جوازه للحي والميت لا يراد منه ذلك الطريق العلمي او ما
يقوم مقامه وذلك ظاهر لمن انصف من نفسه وراجع موارد التقليد وكلمات العلماء
حيث انهم مطبقون على ان التقليد طريق خاص للمقلد ونحن ايضا نتكلم في مثل هذا

التقليد فان اريد اثبات الوجه الثاني كما هو المفيد فيما نحن فيه فالانصاف عدم
نهوض الاية على ذلك فان المنساق منها هو المنساق من جميع ادلة التبليغ الدالة على
لزوم ابلاغ الاحكام لاهتداء الناس الى الواقع وليس مفاد الاية الا مثل مفاد قول
القائل اخبر زيدا بقيام عمرو لعله يقبل ولا يستفاد من هذا الكلام انشاء حكم في الظاهر
لوجوب العمل بخبره وان لم يوجب العلم ومما يؤيد ذلك ملاحظة لفظ الحذر في الاية
فان ذلك ليس من الامور الاختيارية بل هو امر قهري يكشف بعد حصوله فالعقل يحكم بوجوب
دفعه وعلاجه في الموارد التي يحكم بوجوبه وبالجملة فالظاهر منها وجوب الانذار الذي
يترتب عليه الحذر الموجب لتحصيل العلم بالتكليف او دفعه كما هو قضية حقيقة الحذر
منه بل لو سلمنا دلالة الاية على التقليد التعبدي لكنها لا تدل على تقليد الميت لان الظاهر
على تلك التقدير جواز الاخذ بالانذار الحي وما يبدو في بعض الانذار من
الاطلاق فلعله مبني على قاعدة اشتراك التكليف وليس المقام منه اذ ليس الشك في
العموم والخصوص بل الشك في الحكم الشرعي كما هو ظاهر فان السبب ليس انذارا حقيقة
واما فيما لو عصى المكلف بعد انذاره في زمن الحيوة فانه اخذ العاصي للعمل ثم لم يعمل
به عصيانا فعلى القول بان التقليد هو الاخذ يكون من التقليد الاستمراري وعلى
القول بانه العمل فلم يتحقق تقليد سواء اخذه او لم يأخذه ولا نسلم وجوب الحذر بعد
الموت في الصورة المفروضة فان الظاهر من الاية ترتب الحذر على الانذار فيما يصح انتزاع
وصف المنذرية من المنذر ولا يصح ذلك بعد الموت فتم سلمنا الاطلاق ايضا لكن
الانصاف ان الاجماعات المنقولة في صدر المسألة يكفي في تخصيص الاية وتقييدها بصورة
الحيوة ثم ان ما ذكرنا من تسليم الاطلاق انما هو مبني على ان يكون وجه الاستدلال بالاية

هو ما

هو ما افاده في المعالم من ان بعد انسلاخ كلمة الترجي عن معناها يكون ظاهرة في وجوب
مدخولها للمتكلم لان ذلك يمكن ان يكون علامة في المقام واذا تحقق حسن الحذر وجب
لان مع وجود المقتضي يجب ومع عدمه لا يحسن لان العقاب اما معلوم الوجود فيجب
الحذر او معلوم العدم اذ لا يعقل الشك في العقاب فلا يحسن الحذر فلا ينافي في ذلك
حسن الاحتياط لانه مع الامن كما لا يخفى اذ بدونه فالاحتياط واجب واما بناء على ان
يكون وجه الاستفادة هو الملازمة العرفية بين وجوب الانذار وحرمة الرد ووجوب
القبول فظهر انتفاء الاطلاق وستعرف توضيحه في الايات الاتية الاية الثانية قوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه لو فرض السؤال وما به المسؤول بعد الجواب
يلزم القبول لئلا يلغو وجوب السؤال كما عرفت في الاية استدلال الشهيد رحمه
كتمان ما في الارحام على وجوب قبول قولهن والانصاف ان لا دلالة في الاية على التقليد
اصلا اما اولا فلان الظاهر من سياق الاية هو ارادة علماء اليهود كما رواه علماء التفسير
فان الاية واردة في مقام معرفة النبي صلى الله عليه وآله ومن الظاهر ان ذلك لا يكفي
فيه غير العلم ففي الاية اشارة طريق الى ما يوجب العلم وهو الظاهر من قوله ان كنتم لا تعلمون
فانه ظاهر في ان الوجه في وجوب السؤال هو تحصيل العلم ولو اغمضنا عن ذلك ولم
نأخذ بما هو اللائح من سياقها فهناك اخبار عديدة مشتملة على الصحيح وغيرها تدل
على ان اهل الذكر هم الائمة عليهم السلام على وجه الحصر واما ثانيا فلان بعد فرض الدلالة
لا اطلاق فيها على وجه يشمل الميت اذ من الظاهر ظهورها في الحي اذ لا يعقل السؤال من
الميت واما وجوب القبول فالمفروض انه مدلول التزامي لوجوب السؤال فلا يعقل
الاطلاق والتقييد في المداليل الالتزامية اذ الوجه هو لزوم اللغوية لولاه ويكفي في دفع

القبول حال الخبر في الاغلب **الثالثة** آية الكتمان وهو قوله ان الذين يكتمون ما انزلنا
من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم
اللاعنون دلت الآية على وجوب الاظهار وحرمة الكتمان وهو يلازم وجوب القبول
وفيه اولا ان المورد مما لا يمكن تخصيصه في العمومات ومورد الآية كتمان اليهود لعلامات
النبي صلى الله عليه وآله ومن المعلوم ان ذلك لا بد فيه من العلم فلا دلالة لها على التقليد
التعبدي وثانيا سلمنا لكنه لا اطلاق بالنسبة الى الحيث لعدم ما يوجبه **الرابعة**
آية النبأ ويدل على دلالتها على التقليد استدلال العلماء بها على عدالة المفتي فلولا
دلالتها لم يكن له وجه وفيه ان النبأ هو الاخبار عن الواقع لا الاخبار عن الاعتقاد
اما وجه الاستدلال بها فهو من حيث ان الاخبار عن الرأي انما يكون كذبا مع العلم
معتبر فيه من هذه الجهة **واما السنة** فما يمكن الاستدلال بها على المدعى صنفان
الاول الاخبار الخاصة الواردة في مقامات خاصة مثل ما دل على الامر بالرجوع
الى زرارة بقوله عليه السلام اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس مشيرا الى زرارة و
قوله عليه السلام حين ما سأل ابن ابي يعفور عمن يرجع اليه اذا احتاج او سئل عن مسئلة
فما يمنعك عن الثقفي يعني محمد بن مسلم وقوله عليه السلام للعقرقوفي عليك بالاسدي
يعني ابا بصير وقوله لعلي بن مسيب عليك بزكريا بن ادم المأمون على الدين والدنيا
وقوله لما قال له عبد العزيز بن المهتدي ربما احتاج ولست القاك في كل وقت أفيونس
ابن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني فقال نعم وغيره ولا الظاهر على ان قبول
قول الثقة مفروغ عنه وانما السائل يسأل عن الصغرى وفي الكافي عن احمد بن اسحق
قال سألت ابا الحسن وقلت له من اعامل وعمن آخذ وقول من اقبل فقال له العمري ثقة

فما ادى

فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة
المأمون وقال الصادق عليه السلام لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت
الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك وقوله ايضا ابان بن تغلب فانه قد سمع
مني حديثا كثيرا ووجه الدلالة في هذه الاخبار ان بعضها مختصة بالفتوى وبعضها
شاملة للرواية ايضا فيكون هذه الروايات ادلة على التقليد وبطلاقها تدل
على جواز تقليد الميت ايضا والجواب ان قضية الانصاف عدم دلالة جملة من هذه
الاخبار على قبول قول المفتي وعلى تقدير الدلالة فلا دلالة فيها على قبول قول الميت
وفتواه اترى ان الامر بالرجوع الى ابان مع كونه حيا يدل على ان الميت مما يمكن الرجوع
اليه وعلى تقدير الدلالة فلا دلالة فيها على ما هو المطلوب في زماننا فان جواز الرجوع
الى الاموات فيما اذا كانوا مثل هؤلاء الاجلاء الذين يكون فتاويهم بمنزلة رواياتهم
كما يستفاد من قول الشيخ ابي القاسم العمري في كتب الشلمغاني اقول فيها ما قاله
العسكري في كتب بني فضال فانه ينادي بان فتاويهم انما هي متون الروايات فلا
عبرة بقياس حال غيرهم بهم واما **الثاني** من الاخبار العامة فهي كثيرة **منها** ما يدل
على وجوب قبول الحكم عند الترافع مثل رواية عمر بن حنظلة الواردة في الترجيحات
انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا
وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف الحديث
ومثل مشهورة ابي خديجة انظروا الى رجل يعرف شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم حكما
ودلالتها على التقليد اما من الاولوية كما قيل واما لعدم القول بالفصل واما
بواسطة ان رفع الخصومة المترتب على القضاء فيكون موقوفا على قبول فتواه ويتم بالاجماع

المركب **ومنها** ما يدل على وجوب الرجوع اليهم الشامل للرواية والفتوى باطلاقه
مثل قول الحجة عجل الله فرجه على ما رواه المشايخ الثلاثة في الغيبة وكمال الدين و
الاحتجاج في التوقيع الشريف لاسحق بن يعقوب واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها
الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله ووجه الدلالة انه عليه السلام امر بالرجوع
الى رواة الاحاديث وهو باطلاقه شامل للرواية والفتوى وعلى التنزل فقوله فانهم
حجتي عليكم يوجب ذلك لان الحجة يقبل قوله وفتواه ايضا وهو دليل على اعتبار قوله
بعد موته ايضا فان الحجة قوله معتبر مطلقا ويؤيده قوله وانا حجة الله فان ذلك يفيد
ان حجية من جعله حجة انما هو من قبيل حجية نفسه صلوات الله عليه الموجب لاعتبار قولهم
بعد موتهم ايضا **ومنها** ما هو صريح في جواز التقليد كرواية الاحتجاج عن تفسير
الامام عليه السلام في قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني الآية بطولها الا انا نأتي
بايرادها وهو انه قال رجل للصادق عليه السلام فاذا كان هؤلاء القوم من اليهود والنصارى
لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعون من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم
والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم فان لم يجز لاولئك
القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم فقال عليه السلام بين عوامنا وعلمائنا
وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث استووا فان
الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم بتقليدهم علمائهم واما
من حيث افترقوا فلا قال بين لي يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله قال عليه السلام ان عوام
اليهود قد عرفوا علمائهم بالكذب الصريح وباكل الحرام والرشاء وتغيير الاحكام عن
وجهها بالشفاعات والمصانعات وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به اديانهم وانهم اذا تعصبوا

ازالوا

ازالوا حقوق من تعصبوا عليه واعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من اموال غيرهم
وظلموهم وعرفوهم يقارفون المحرمات واضطروا بمعارف قلوبهم الى ان من فعل ما
يفعلونه فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الله وبين الله
تعالى فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا ومن علموا انه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه
ولا العمل بما يؤديه اليهم عمن لم يشاهده ووجب عليهم النظر بانفسهم في امر رسول
الله صلى الله عليه وآله اذ كانت دلائله اوضح من ان يخفى واشهر من ان لا يظهر لهم وكذلك
عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام
الدنيا وحرامها واهلاك من يتعصبون عليه وان كان لاصلاح امره مستحقا وبالترفرف
بالاحسان على من تعصبوا له وان كان للاذلال والاهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل
هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة فقهائهم فاما من كان
من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان
يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فاما من ركب
من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة
وانما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت عليهم السلام لذلك لان الفسقة يتحملون عنا
فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم وآخرون يتعمدون
الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم في نار جهنم ومنهم قوم نصاب لا يقدرون
على القدح فينا فيتعلمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجهون به عند شيعتنا وينتقصون بنا
عند اعدائنا ثم يضعون اضعافه من الاكاذيب علينا التي نحن براء منها فيتقبله المستسلمون
من شيعتنا على انه من علومنا فضلوا واضلوا اولئك اضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد

لعل الله علي الحسين بن علي عليهما السلام انهو الحديث الشريف وجه الدلالة ان الامام عليه السلام
حكم بجواز تقليد من كان متصفا بالصفات المذكورة من الصيانة لنفسه والحفظ
لدينه ومخالفة الهوى وطاعة المولى حيث انه عليه السلام كان في مقام بيان الصفات
التي يدور عليها جواز التقليد ولم يذكر الحيوة فيها دل ذلك على عدم اعتبار الحيوة
في المفتي ثم ان في تقرير الامام عليه السلام للسائل ايضا دلالة على جواز التقليد اذ لو لم
يكن جائزا لكان الوجه في الجواب عدم التزام اصل التقليد من غير حاجة الى بيان
الفرق ويؤيد هذا الحديث ما عن المجالس في حكي الهادي قال ابو جعفر عليه السلام يقول
العلماء فاسمعوا **ومنها** ما يستظهر منه جواز الرجوع الى فتوى الميت بخصوصه مثل ما
سبق من قول العسكري عليه السلام في كتب بني فضال خذوا ما رووا وذروا ما رأوا
فان الامر بعدم اتباع ما رأوا لو كان لعدم من يطير الى جواز الاخذ بارائه
غيرهم بعد موتهم والا لم يكن وجه لاختصاصهم بالحكم ومثل ما ورد في كتاب يونس
ابن عبد الرحمن المسمى بيوم وليلة عن ابي الحسن عليه السلام بعد ان نظر فيه وتصفحه
قال هذا ديني ودين ابائي وقول ابي جعفر عليه السلام رحم الله يونس رحم الله يونس
ومنها جميع الروايات التي تدل على عدم تغير احكام الله بمرور الدهور ومضي
الاعوام والشهور كقوله حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة
فان موت المجتهد لو كان مؤثرا في عدم جواز الاخذ بفتواه كان ذلك موجبا
لتحريم ما احل الله وتحليل ما حرم الله وهل هذا الا مصحكة للنسوان وملعبة للصبيان
ومنها الاخبار الدالة على ان العلماء ورثة الانبياء وان مدادهم من دماء الشهداء
وان العلماء افضل من انبياء بني اسرائيل وغير ذلك فان عموم المنزلة في الاخيرة

ترجيح المراد

ترجيح المرادي

على الدماء وكونهم ورثة الانبياء ينافي سقوطهم عن درجة الاعتبار بعد مماتهم الى
غير ذلك من الاخبار الدالة على ترجيح العلماء كقوله رحم الله خلفائي في جملة جملة
من الاخبار التي تدل على التسوية بين الحي والميت في الفتوى وانت بعد ما احطت
بما تقدم في وجه التقريب في هذه الاخبار تقدر على القول بان المناط في هذه الروايات
انما هو القول الذي لا ينبغي التشكيك في بقائه لان ذلك شك في اصل وجوده
كما في غيره من الامور الغير القارة وبعد ذلك فلا فرق قطعا في حالتي الموت والحيوة
كالتغاير وعلى تقدير الشك فلا اشكال في جريان الاستصحاب لان الموضوع
هو القول الغير مرتفع قطعا وانما الشك في ارتفاع الحكم عن ذلك الموضوع فيستصحب
الحكم وبالجملة فالرجوع الى هذه الاطلاقات على تقدير عدم اعتبار في الحكم الواقعي
ممنوع يجدي في الحكم الظاهري جريان الاستصحاب والجواب اما عن اخبار الحكومة فبان
تعبد تسليم دلالتهما على اعتبار الفتوى لا دلالة فيهما على جواز الاخذ بقول الميت لان
ذلك اما ان يكون مستفادا من الاولوية او لعدم القول بالفصل او بواسطة
التوقف على التقادم كلا الطلاقين فيهما فانها كالادلة اللبية والقدر المتيقن منها
في صورة الحيوة واما عن التوقيع فان ولا نقول الظاهر اختصاص الرواية بالرواة كما
يظهر من قوله الى رواة احاديثنا فان اخذ عنوان الراوي لعله يومي اليه والرواة
لا بد من العمل بها بعد الموت وقبله مضافا الى ان الظاهر من التعليل هو الاختصاص
بالاحياء والتشبيه لا يجدي ضرورة عدم المساواة في جميع الاحكام العقلية بل الشرعية
ايضا وقبول قول الامام عليه السلام بعد الموت بواسطة العلم بصدقه لدليل العصمة
ليس من الاحكام الشرعية كما هو ظاهر وثانيا نقول لا اشكال في ان قول الامام عليه السلام

واما الحوادث الواقعة ليس كلاما ابتدائيا في المقام بل الظاهر ان هذه الفقرة انما
كانت مذكورة في السؤال فحاول الامام عليه السلام جواب جميع الفقرات على وجه
التفصيل فقال واما الحوادث الواقعة فلا ريب ان عموم هذه الفقرة وخصوصها
موقوف على العموم والخصوص في كلام السائل فلو فرضنا ان قائلا يقول عندي
من مال زيد كذا وكذا وهل يجب رده الى الحاكم مثلا او لا فيقول في جوابه واما
اموال زيد فادفعها الى الحاكم مثلا لا وجه للاخذ بعموم الاموال المستفاد من
اضافة الجمع لاتحاد المراد منها في السؤال والجواب ولا وجه للسكاك ان مراد السؤال
من عموم الجواب فانه تابع للسؤال كما هو ظاهر وليس عبارة السؤال في الرواية بايدينا
حتى نستعلم منها عموم الجواب وخصوصه فلعل الحوادث الواقعة في السؤال عبارة
عن قضايا مخصوصة لا ينبغي الحكم بتسرية حكمها الى غيرها فتكون الرواية من
المجملات بل لقائل ان يقول ان ظاهر حال السائل وهو اسحق بن يعقوب الذي هو من
الاجلة كجلالة الواسطة وهو الشيخ الجليل ابو القاسم بن روح احد الابواب الاربعة ان
لا يكون السؤال عما هو الظاهر منها فان ذلك ليس امرا يخفى على مثل السائل والواسطة
حتى يحتاج الى ارسال التوقيع وربما الاستيناس لذلك بعض فقرات السؤال
الواردة في التوقيع كقوله عليه السلام واما وجه الانتفاع في غيبتي فكالانتفاع بالشمس
اذا غيبها السحاب عن الابصار وقوله عليه السلام واما ما سئلت عنه ارشدك الله وثبتك
من امر المنكرين لي من اهل بيتنا وبني عمنا فاعلم انه ليس بين الله عز وجل وبين احد
من قرابة ومن انكرني فليس مني وسبيله سبيل نوح الى غير ذلك وكيف كان فلا
تطمئن النفس بان اسحق بن يعقوب كان مطلعا على احكام عبادات ومعاملات حتى احتاج الى

ذلك

تلك الى المكاتبة الى الحجة مع شيوع التقليد والفتوى في تلك في ذلك الزمان
واما عن رواية الاحتجاج فبانه لا ريب في شمول الرواية للاصول الدين فان مورد
السؤال انما هو فيه لو لم نقل باختصاصها بذلك كما هو الظاهر منها على ما هو مقتضية
الاضافة فلا يجوز حمل التقليد على ما لا يجوز في الاصول لاستلزامه تخصيص المورد
وهو قبيح في الغاية بل لا بد من حملها على ما يوجب الاعتقاد وهو عند التحقيق ليس تقليدا
بل هو اجتهاد ونحوه فقد تقرر انه حاصل بواسطة حسن الظن بالعالم الذي افاد
منا بعينه ذلك الاعتقاد ولا ينفاوت في مثل ذلك الموت والحيوة والكلام انما هو في
التقليد التعبدي وليس من المطلق بناء على جامع يصح استعمال اللفظ فيه على وجه
لا يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى فلا وجه لما يتوهم من انه يحمل اللفظ على العموم
على تقديره فليس فيه اطلاق بالنسبة الى حال الموت انا التفصيل بين الموردين لا بد
ان يعلم من دليل خارج من هذا الكلام كقيام الاجماع على كفاية التقليد التعبدي في
الفروع ومع ذلك لا وجه للاطلاق كما هو ظاهر ولا يلزم خلاف الظاهر في لفظ التقليد
فان ذلك من الاصطلاحات المتأخرة كما لا يخفى واما عن الاخبار الدالة على جواز
فتوى الميت اما عن الرواية الاولى فبان الراوي لم يرد مضر الفتوى بل يحتمل ارادة
ما رواه من المذهب الفاسد سلمنا ذلك لكن العلة الظاهر لكنه لا يدل على جواز الاخذ
بفتاويهم بعد موتهم انه لم يدل دليل على انقطاعهم في ذلك الزمان فتدبر واما عن
الاخيرتين فبعدم دلالتهما على المطلوب اوضح اذ من المحتمل يونس لا دلالة فيها على ما نحن فيه
بوجه نعم لو علم ان المكتوب في الكتاب انما كان من فتوى يونس وكان المقصود من عرضه
على الامام عليه السلام استعلام جواز العمل به كان ذلك دليلا واما قوله هذا ديني ودين

ودين الائمة عليهم السلام لا لترتبه على المدعى كما هو غير خفي واما عن الروايات الدالة
على عدم تغيير الاحكام فلان الاولى الاعراض عن مثل هذه الاستدلالات لان
التمسك بامثال هذه الروايات انما يتم فيما اذا كان الشك في رفع الحكم الشرعي
في موضوع ثبت فيه واما اذا كان الشك في ثبوت الحكم الشرعي في موضوع فالتمسك
بها يكون مضحكة للثكلان وملعبة للصبيان وهو ظاهر والا فلا بد ان يكون جميع
الامور المغيرة لاوصاف الموضوعات التي بها يتبدل حكمها محللا للحرام وبالعكس من ذلك
ظلما وجورا واما عن اخبار المنزلة والتفضيل فان الظاهر منها انها واردة في مقام بيان
التفضيل وذكر علو درجاتهم ورفع مراتبهم ولا دخل لها بتجويز اقوالهم حتى يقر بان
التنزيل يوجب الاخذ باقوالهم بعد الموت ايضا ولعمري ان امثال هذه التمسكات لا
توجب الوهن في الاعتماد على التمسك بها فالاولى الاعراض عنها واما دعوى تعلق
المناط من هذه الاخبار فقد عرفت فيما انه لم يدل شيء منها على اصل التقليد فكيف
يمكن تنقيح المناط منها كدعوى تخصيص موضوع الحكم لترتيب الاحكام الظاهرية فان
الظاهر ان ذلك مما لا يمكن الوصول اليه فان دونه خرط القتاد واما الاجماع المنقول
منه لم نقف عليه واما المحقق فيمكن استفادة امور منها الاعتداد باقوال العلماء في الكتب
ولو كان بعد موتهم وفي ذلك دليل على عدم سقوطها عن درجة الاعتبار عند العلماء كما
يظهر ذلك من تدوين الكتب وسطر الاساطير ويؤيده ان ذلك طريقة السلف
الخلف حتى ان في بعض الاخبار حث على ذلك ومنها ان ذلك امر معلوم لمن راجع الكتب
الفقهية وغيرها ومنها حرص العلماء على ضبط اقوالهم ومصنفاتهم وبناء بعضهم على الخطاب
للاخر في الاستدلال والفتوى وهو امر معلوم كما يظهر من قولهم ويتعرض في ذلك غيره وامثال
ذلك

ذلك وينقل بعضهم ان جماعة ممن تأخر عن الشيخ كانوا يقلدونه الى ان بلغ ابن ادريس الحلي فاعترض
على الشيخ في مطالب فانفتح باب الاجتهاد بعد ذلك ومنها ان المحمدين الثلاثة اسسوا هذه
الجوامع العظام من الاصول الاربعمائة وغيرها من الكتب ولم يستوفوا ما في كل مسألة
ولا ذكروه على نحو ما جاء بل كانوا اذا ارادوا الاستدلال على مسألة عمدوا الى بعض ما
جاء فيها وبعض ما يعارضه مما كان احفظ طريقا فذكروه وتركوا ما عدى ذلك فانما علة الاصول
ولذا كان صحيح الاسناد ومن تتبع ما بقي من الاصول كالمحاسن عرف صحة ذلك فاما وجدنا
انا عنونوا بابا من الابواب وذكروا فيه مثلا نحوا من عشرين خبرا وكان اكثرها من الفجاج عند
الكليني والشيخ ايضا وانتزعوا بعضها وتركوا الباقي مع صحتها محافظة على الاختصار ولو نقلوها
برمتها ربما فهموا منها غير ما عقلوه وربما عمدوا الى الخبر الطويل المشتمل على مسائل شتى من
ابواب متفرقة فقطعوه ووضعوا كل قطعة في الباب التي تناسبها وربما ارسلوا ما هو
مسند اختصارا كما يقع كثيرا ومن هنا جاء الاضمار والقطع والارسال وانواع الاختلال
فكان ما صنعوه من اقوى انواع الاجتهاد ومع ذلك فعلماؤنا قبلوا رواياتهم وعملوا
بها واعتمدوا عليها وسكتوا عن الفحص عن الاصول القديمة والكتب السالفة وذلك من
اعظم انواع تقليد الاموات ولم نقف على احد من ارباب العلم انكر عليهم وذلك اجماع منهم
على جوازه ومنها اتفاق المتأخرين من اصحابنا على الاعتماد بالجرح والتعديل من علماء الرجال
من دون فحص محل السبب كم من امر يكون سببا للوثاقة او الجرح ولا يكون عند غيره وان
شئت فانظر الى محمد بن سنان فانه اشتهر عندهم بالضعف ونقل السيد الجليل ابن طاوس
عن المفيد توثيقه لان الشيعة الامامية عليهم السلام حضوره بغرايب المسائل التي لم يطلع
عليها غيره والى عمر بن حنظلة فانه لم يوثقه احد حتى وصلت النوبة الى الشهيد فقال انه تحقق

توثيقه من محل آخر وبعد التفتيش علم ان الشهيد قدس سره انما استفاد توثيقه من رواية ضعيفة
قاصرة السند حيث سئل رجل ان عمر بن حنظلة قد اتانا بوقت فقال عليه السلام اذا لا يكذب
علينا وذلك دليل على ان تقليد الاموات من شعار المجتهدين ايضا فكيف بالمقلدين
الى غير ذلك مما يفيد اطباقهم على الاخذ باقوال الاموات والجواب ان دعوى الاجماع
على هذه المسألة التي قد نقل غير واحد من الاساطين المهرة على عدم الخلاف فيها ليس
الا اجتراء على الله وافتراء على امنائه فهذه ما على متعهدها واما الامور التي يفيدها المدعي
فهي مما لا يربح عليه ولا ينفع في غلته وانما هي كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء فاذا ات
منها فيها موقدة لنا فالعلة فيه للذا والعلة اما الاول فلان الاجماع على طريقة
الحدس غير متوقف على الاجتماع وعلى طريقة اللطف والبرهان فهو موقوف على الاجتماع
اما في عصر واحد فالاجتماع ايضا على الاتفاق في جميع الاعصار ولها في جميع الاعصار فلا بد
من عدم الخلاف في جميعها لصدق الاجتماع وذلك انما هو لاجل تحصيل الاتفاق ولا
ربط له بشيء من التقليد وذلك ظاهر لمن له عين البصارة فضلا عن البصيرة واما
الثاني فلان فائدة تدوين الكتب لا تنحصر في التقليد بل منها يعرف مواضع الاجماع و
كيفيات الاستنباطات وطرق الاستدلالات وانواع الاستخراجات من الادلة
واشارات الاخبار ودلالة التنافي الى الاسرار نعم من لم يذق حلاوة التحقيق ولم يشم رائحة
التدقيق يعتقد ان مثل هؤلاء الاجلة الذين لهم القدح المعلى من قداح الفضل كان بعضهم
يقلد بعضا وانما هو قياس غير جائز ولنعم ما قيل كار پاكان را قياس از خود مگير كيف وهم صرحوا
في كتبهم الاصولية والفروعية بعدم جواز التقليد على ما عرفت فيما تقدم ولعل الثالث
فلان المؤلفين في ابواب الدليل ليس تقليدا واما قولهم ويتعرض في ذلك غيره فلا دلالة له فيه
على التقليد كما

على التقليد كما لا يظن ذلك ذو مسكة بل المراد انه واقعة في ذلك ولفظة المتابعة
انما هو بواسطة تقدم زمان بينهما واين ذلك من التقليد ومن هذا القبيل حال اتباع
الشيخ والسيد وغيرهما ولعمري انها حكاية عجيبة مضحكة كيف زعموا في حق الفحول
اما الرابع والخامس فلان الاعتماد على الروايات المنقولة والجرح والتعديل ليس
تقليدا كما هو ظاهر اما الاول فلان الاعتماد على النقل فيما لا يظهر لنا خلافه من العدل
الثقة لا ارتباط له بالتقليد واما احتمال الارسال والقطع والاضمار وغيرها مما لا يعقل
مدخليته فيما نحن بصدده كما ذكره المستدل واما الثاني فقد اشرنا في الاعتراض على
الفاضل التوني حيث طال بعض دليل المحقق الثاني اليه وتوضيحه ان الاعتماد على الجرح
والتعديل اما ان يكون وجه التوهم فيه انه اعتماد على اعتقاد المعدل والجارح فيما يصير
سببا لهما عنده فلو اعتقد احد حرمة بيع وشرب العصير انه الخمر يحكم بفسقه بمجرد اعتقاده
او اعتقد حرمة المأفش برنا نحكم بفسقه وذلك اعتماد على اعتقاده بعد موته
هو يوجب تقليد الاموات بل ولو كانوا فساقا وهل هذا الا افتراء وبهتان واما ان
يكون وجه التوهم فيه انه اعتماد على الشهادة بعد موته مع ان الموت لو كان مسقطا
لقوله لم يكن وجه لاعتبار الشهادة واما ان يكون وجه توهمهم ان العدالة والفسق موقوفتان
على مسائل اجتهادية كعدد الكبائر ومعناها ومعنى العدالة وكل ذلك من الامور المختلف
فيها وذلك معلوم قطعا فتارة يكون واحد عند بعضهم فاسقا بواسطة ارتكابه ما هو
كبيرة عنده دون غيره وتارة يكون عدلا بواسطة اعتقاده ان العدالة عبارة
عن حسن الظاهر الى غير ذلك فالاعتماد على الجرح والتعديل من هؤلاء المختلفين في المسألة
يوجب تقليدهم فيما اعتقدوا بل ويجب ذلك مع عدم علمهم بفسقهم وانت خبير

بانّ شيئاً من ذلك مما لا يقبل النفوة برأسا او لا فلان مداره ليس على الواقع وانما
هو منوط باعتقاده وما يحكم به من الامور المترتبة على ذلك ليس مربوطاً بالتقليد
كما لا يكاد يخفى على اوائل العقول واما الثاني فلان المناط في الشهادة وهو القول
الموجود بعد الموت ايضاً او صدوره يكون عن بقائه في الان بنفس المتأخر واما الثالث
فهو مبني على حمل العبارة الواقعة من المعدل والجارح على الواقع او على معتقده فعلى
الاول يعتبر عليه من هذه الجهة وعلى الثاني فالموافق له في الاعتقاد بما يوافقه و
المخالف له لا يخلو بوافقه ولعل المباحث على عدم التحقيق عن حال المعدل وما ثمة انما
هو دليل على حمل العبارة الواقعة في مقام التعديل والجرح على الواقع فلا يعتبر بحسبان
امثال ذلك دليلاً على المطلوب على ان ذلك يوجب التعويل على قول القاطع على الاول كما اشرنا
اليه للاعتماد على ما ليس معلوماً على الثاني فهل هذا الا عبث واما استفادة التوثيق
من الامور الاجتهادية فلا نسلم انهم يعولون عليه من بعد مراجعة الحال بل هو كسبب في ذلك
بعد علمهم بان التوثيق انما نشأ من الاجتهاد كما يظهر من حال عمر بن حنظلة فان جماعة من
الاصحاب كالكركي والشهيد في توثيقه المستفاد من الخبر ونحن ايضاً قد اعتمدنا على
ما ذهب اليه الشهيد لاعتماد الدلالة في الرواية سوانه يبقى الكلام فيما ذكره الشيخ
الحر العاملي في سنع الجموع من ان كتب الفقه شرح لكتب الحديث كما ذكرناه في صدر الكتاب
ولقد اجاد المولى البهبهاني في فوائده فيما اورد عليه بقوله لولا ما تقول لو لم يكن
كتب الفقه موجودة او كانت موجودة لكن لم يوصل من يفهم كتبهم او فهم كتبهم على وجه
الصحة والاصابة لا يتحقق للفضلاء فضلاً عن العوام على ان الذي تفهمها لا يكاد ان يعثر
على خلاف انهم قل ان المأل القليل يحسن بالملاقات لطالكرمانا وهكذا الحال كتبهم اذ لا
يكاد

اذ لا يكاد يتحقق مسئلة وفاقية لا يكون من ضروريات الدين او ضروريات المذهب الضروري
لا تقليد فيه او يكون من غير الضروري لكن ينفع المقلد من حيث عدم ارتباطها في
مقام العمل بالمسائل الخلافية او جعلها لا يتم العمل الا بضميمة الخلافيات مع ان الاخباريين
يمنعون عن العمل بفتاوى المجتهدين مطلقاً والمجتهدين بالعكس وايضاً كما يقولون في الوقائع
الخاصة والحوادث الجزئية التي ليست مذكورة في كتب الفقهاء بخصوصها وغالب ما يحتاج
الناس اليه من هذا القبيل ولا يستنبط من الكتب او يستنبط لكن لا يقدر على استنباطه
كل احد بل ربما لا يقدر على استنباطه سوى المجتهد سيما اذا تعلق الواقعة بالوقايع
مثل العقد والانعام والرضاع وغير ذلك من المعضلات وايضاً العدل الذي مثلاً يحتاج
اليها في غالب الاحوال في المعاملات والعبادات والايقاعات فلو لم يكن موجوداً ولم يكن
من يعرف العدل الذي انما هي الملكة او عدم ظهور الفسق ولو لها هل يكتفي باحسان الصغائر
والكبائر او ضيكوان من الكبائر الاصرار بالصغائر او ان الاصرار بماذا يتحقق فانه هل يعتبر
فيه احتساب المنافيات للمروة ام لا وعلى تقديره فاي شيء هي وان لا يبتدع المعاشرة الباطنية
او يكفي الظاهر بتوسط الجملة لو لم يكن العادل او من يعرف العدل الذي او العادل اذا يضيعون
وهذه هي الشبهة المذكورة في المسائل العامة حسب الروايات والاجتهادات والطالكرة
في النقض والابرام عليهم والافادة وان لم يكن خالياً عن النظر كما لا يخفى على من امعن النظر
الا ان فيه الجواب ايضاً فتدبر فقد يستدل على الجواز بالعسر والحرج وستعرف الكلام
هداية قد عرفت نسبة التفصيل الى الفاضل التوني ولا بأس بنقل كلامه لتيضح
مرامه قال بعد المنع عن عموم النهي عن التقليد واختصاصه بالاصول والمنع من انعقاد الاجماع
في جواز التقليد نعم انها مسئلة غير معهودة من ايام الائمة عليهم السلام وتمسك باطلاق

الاخبار الحاضرة وانتفاع العسر والحرج الموجبين للتقليد بناء غير الميت ايضاً والذي
يختلج في الخاطر في هذه المسئلة ان من علم من حاله انه لا يفتي الا بمنطوقات الادلة
ومدلولاتها الصريحة كابني بابويه وغيرهما من القدماء يجوز تقليده حياً كان او ميتاً
ولا يتفاوت حيوته وموته في فتاويه واما من لا يعلم من حاله ذلك لمن لا يعلم بعمل
باللوازم الغير البينة والافراد والجزئيات الغير البينة الاندراج فيشكل تقليده حياً
كان او ميتاً فان من تتبع وظهر عليه كثرة اختلاف الفقهاء في هذه الاحكام يعلم ان
قليل الغلط في هذه الاحكام قليل مع ان شرط صحة التقليد ندرة الغلط والسر
فيه ان معظم هذه الاحكام لما لم يوجد فيها نص صريح كثيراً ما يشتبه فيها الظني
بالقطعي وربما اشتبه الحال فيتوهم جواز الاعتماد على مطلق الظن فيها فيكثر فيها الاختلاف
ولهذا قل ما يوجد في معظمات هذا القسم معظمة غير قابلة للمنع بل معظمة لم يذهب
احد الى منعها وبطلانها بخلاف الاختلاف الواقع في القسم الاول فانه يرجع الى اختلاف
الاخبار فان قلت فعلى هذا يبطل جواز اعتماد المجتهد في هذا القسم الثاني قلت لا لكن
ذلك لانه اذا حصل له الجزم بالكلية والفردية يحصل له الجزم بالحكم الشرعي ومع القدرة
الحكم المقطوع به غير معقول ثم قال اذا عرفت هذا فالعمل على الاحوط للمقلد المتمكن
فهم العبارات انه لا يعتمد على فتوى القسم الثاني من الفقهاء الا بعد العرض على الاحاديث
بل لو عكس ايضاً كان احوط انتهى اقول اما منع عموم النهي عن التقليد واتباع غير العلم
فموهم لا ينبغي الاصغاء اليه كيف وذلك من الامور الفرعية وقد دل على حرمة الادلة
الاربعة فيكفي من الكتاب قوله تعالى الله اذن لكم ام على الله تفترون ولا سبيل الى توهم
الاختصاص من حيث ان الانكار على محرم عدم الاذن كما هو ظاهر ومن السنة ما تواتر في القضاة
الادلة

الا دعوى الاجماع ما حكاه الوحيد البهبهاني من ضرورة صبيان العامة فضلاً عن علمائهم
على عدم الجواز ولما العقل فلا ريب ان في ذلك تقولاً على الله العالم وهو ظلم في صفة
الحرم عقلاً مضافاً الى قوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين
ثم قطعنا منه الوتين وقد ذكرنا معضلاً على وجه لا مزيد في مباحث الظن مع ان دعوى
اختصاص تلك النواهي يوجب هدم اساس الاخباريين فانهم هم الذين يعتمدون على
هذه العمومات عند اثبات كل مجهول ولو كان بينها بعد المشرقين كما هو ظاهر على من
تدبر كلماتهم في خطاباتها ولقد صرح بذلك بما قاله المحقق القمي من ان الاصل لا يجوز العمل
بالظن الا ما قام الدليل عليه ففي قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا الظن المجتهد يجب لنا الظن
حرمة العمل بالظن فاما حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت هو حكم الله فكيف يقول
ان الظن انه ليس حكم الله فان بعد النص عما نعم من ان ظواهر الكتاب غير معلوم جواز
العمل بها الا من حيث انه داخل تحت مطلق الظن فان ذلك قد فرغنا عن ابطاله في
مباحث الظن ان دليل ذلك الاصل لا ينحصر في الكتاب في اية منها بل هو ذلك مستفاد من
الكتاب علماً بواسطة تعاضد الظواهر بل الاخبار في ذلك متواترة حتى انه يعقل الناس
قد يصدق بحجيتها وقيل انها مما بلغت ثلاثمائة رواية والضرورة بين الدينية ايضاً قد ادعوها كما
العقلية مع ان كلامه ينافي ما افاده في بعض افاداته من انه لا منافاة بين حصول الظن
مع الظن بعدم جواز العمل به فلا منافاة بين حصول الظن من قول الميت مع الظن بعدم
جواز العمل بهذا الظن كما عرفت فيما افاده في الجواب عن الاجماع المنقول على عدم جواز
واما المنع من انعقاد الاجماع على جواز التقليد فهو مما لا يسمع منه بعد ما ترى من الطباق
الخلف والسلف على ذلك على وجه لا يسترتاب فيه المنصف ولما عدم تداولها بين اصحاب

بين اصحاب الائمة عليهم السلم خصوصا اشد من سابقه لما اعترف به من اطلاق الامر بالرجوع
الى اصحاب الائمة عليهم السلم وان كان دعوى الاطلاق فيها بعيدا عن الانصاف لظهورها
في الحيوة كما عرفت فقوله لكن تخصيص الحي واخراج الميت يحتاج الى دليل مدخول
بان ذلك على تقدير الاطلاق وليس في الادلة الخاصة والعامة باسرها دلالة على
التقليد التعبدي فكيف باطلاقها للميت واما ما افاده من التفصيل خصوصا
الى ما ذهب اليه الظاهريون ورجوع عما اسسه العلماء الالهيون وهدم لبنيان
الاجتهاد دعوى كابيها مليه في اول المسئلة مضافا الى ان الحكم بقلة الغلط
في القسم الاول وكثرته في القسم الثاني غلط خارج عن حد الانصاف فهل ترى ان
مثل هولاء المفيد والشيخ وغيرهما من القسم الثاني اكثر خطاء من غيرهم من اصحاب القسم
الاول على ما زعم والحكم بذلك انما هو رجم بالغيب واما اشتباه الظني بالقطعي
لتوهم الاعتماد على مطلق الظن وغير ذلك ممنوع لما ليس يضا بعد ثبوت حجية الخبر بعد ثبوت
شرعية التقليد بالضرورة مع ان باب الاشتباه غير منسد على القسم الاول فان
المستدل نقل نفسه منهم مع ما زعم في كلماتهم من الاشتباه ما لا يوجد في كلام غيرهم كما لا يخفى
واما قوله فالاولى حمل الاحوط فهو ليس بوجه لان تقليد غير القسم الاول الاحياء ولا وجه له بعد
نعم ايضا كثرة الخطاء في القسم الثاني فان النادر عند العقل كالمعدوم مضافا الى ان المتمكن
من فهم الخطابات كيف يعتمد على غيره حتى يأخذ بالموافق ويرفض المخالف مع جواز
ان يكون الخبر الموافق مقرونا بالمانع متعارضا باقوى او مقيدا او مخصصا مضافا الى
انه يجب تقديم ان يكون الموافق قد رفضه الاصحاب المطلعين على دقائق اسرار الشريعة
الذين وصل اليهم الاحكام الشرعية بواسطة العدول المتكفلات بكابر بيد علومهم
ماخوذة

ماخوذة من افواه هؤلاء الرجال او يكون ذلك المعرض عليه مما الفه الماعليل الامام عليه السلم
اذ ليس ذلك امرا غريبا في اخبار ناكما هو ظاهر فلا حرج في موافقته كما انه لا ضير
في مخالفته اذ مع عدم سد هذه الاحتمالات لا يجوز الاعتماد مع انه لا حاجة الى
ملاحظة الخبر اذ لا وجه للسد الا بالقول برجوعه الى المجتهد من دون ملاحظة دليل
الواقعة وبالجملة ان ملاحظة العامي الغير القادر على استنباط المسائل من المدارك
وجودها كعدمها ولعل ذلك قول بوجوب الاجتهاد عينا اذ بدونه لا ينفع ما ذكره
ثم انه اذا لم يجد موافقا او مخالفا فما ذا يصنع فان قلت لا بد له من الرجوع الى المفتي
قلت ما الذي دل على جواز رجوعه فان قلت ادلة التقليد من الاجماع وغيره قلت
قلت ذلك عند الوجه ايضا وان قلت انه لا يرجع الى المفتي بل هو يعمل بما بدا له
قلت ذلك خروج عن طاعة الله عز وجل ورجوع الى طاعة الطاغوت وقد امروا ان يكفروا
به ثم انه لو قال بل لو عكس كان احوط فان اراد منه تقديم ملاحظة فتاوى الاخبار
ثم الاخبار ففيه ما حكم به من الاحتياط هو ظاهر وان اراد به ان يرجع الى الاخبار لا كلما
وجده صريحا اخذ به وما اشكل عليه رجع الى فتاوى العلماء الماضين كما نقل عن السيد نعمة الله
الجزائري في انكب على تعقد شرح الكتب الاخبار فهو يجدي فيما لو فرض للمقلد صاحب
الاقتدار على الاستنباط في تلك الاخبار الصريحة والا فالاشكال ايضا باق بحاله
بقي الكلام في اشكال لزوم العسر كما يندفع بالرجوع الى الاحياء كذلك يندفع بالرجوع
الى الاموات وهو ناظر الى ما افاده في المعالم من ان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول
والعسر والحرج بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلاهما لا يصلح دليلا في موضع النزاع لتصريحه
الاول في الاختصاص بتقليد الاحياء والعسر والحرج يندفع بتقليد الاحياء ومحصل مرامه

الاستدلال على الجواز بانه ربما لا يوجد مجتهد حي او لا انحصار على الاحياء يوجب
العسر والحرج لانتشار المكلفين في البلاد النائية مع انحصار المجتهد في واحد لا يصل
ايدي الاغلب او الغالب او البعض اليه فان هذه الفروض لو سلم وقوعها انظر الى ما
هو المانع منه من امكان خلو العصر عن مجتهد حي على وجه الكفاية لا ينافي ما نحن بصددها
كما لا وجه لما قد يوجد في كلام المحقق القمي ره بان الدليل لا يفيد تمام المطلوب ففيه ما في
الهادي هداية في بيان التفصيل بين الاستدامة والابتداء في مقابل قول
المشهور بالمنع مطلقا قال السيد الصدر في شرح الوافية بعد ما نقل قول الشيخ سليمان و
الشيخ علي بن هلال العز كن الدين الجرجاني ما لفظه وقال بعض المتأخرين الى عدم
بطلان التقليد بموت المجتهد الذي قلده في حيوته وعدم جواز تقليد الميت ابتداء
بعد موته وهو قريب انتهى وهو صريح في ان ظاهر المشهور هو المنع مطلقا والا لا يعتبر لعد
القول بالاستدامة تفصيلا في المسئلة ومراجعة الادلة التي قدمناها فاعتبر بذلك
ايضا الا ترى انه نقل السيد الجزائري ره في مانعه من الدليل عن ان الحكم بصحة صلوة
من مات مجتهده بعد ما صلى الظهر وبطلان صلوة عصره يوجب الشنع اكثر مع انه صريح في
الرد على الاستدامة وكذا جواب القوم عنه كالسيد الكاظمي قدس سره بالنقض نظرا بان
الفسق ولعله بالرضا بعد الرأي في اثناء العمل لو كان التقليد خارجا عن حريم
النزاع كان الوجه في الايراد على الدليل المذكور ان ذلك خارج عن محل النزاع وعن
مثل ذلك في الدلالة على ان التفصيل بين الاستدامة والابتداء انما هو من اقوال المسئلة التي
نحن بصددها ما ذكره المحقق الكاظمي في الجواب عن استدلال المجوزين من العامة وغيرهم
بان موت الشاهد لا يبطل شهادته وكذا فتواه حيث قال ولا ان الشاهد اذا شهد عند

الاستناد الى الاصل في الاستدامة لا على الطلب بتقريب ان تجويز الرجوع الى الميت لا بد
له من دليل اذ بدونه يكون قولا بغير علم ولا دليل عليه اذ الاجماع مختص بالاحياء والعسر
والحرج يكفي في دفعهما الرجوع الى الاحياء وما ادري كيف يقابل ذلك بانه لو فرض العسر
بالرجوع الى الاموات وهل هذا الا من عجائب التوجيه هداية حكي
عن زكي الدين محمد بن علي الجرجاني انه قال في هذا الباب لا شبهة ان المستفتي لو وجد
المجتهد الحي لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ
باقوى الظنين حين تمكن عليه كالمجتهد فانه يجب عليه الاخذ باقوى الدليلين فان لم يجد
فلا يخ اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجده تعين ايضا وان لم يجد فاما ان يجد
من يحكي عن الميت او لا فان وجده وجب الاخذ من كتب المجتهد بن الماضين انتهى ووجه
التفصيل امران احدهما لزوم الاخذ بالشاهد مع الامكان وعدم الاعتداد بنقل الواسطة
او الرجوع الى الرسالة ونحوها ولم يظهر لنا وجه ذلك فان مفهوم وجوب الاخذ بالشهادة
مما لا ينكر لو اغمضنا عن اصالة حجية قول العادل مطلقا او في خصوص المقام بواسطة جريان
السيرة المستمرة الكاشفة عن رضا المعصوم عليه السلم على ذلك فغاية الامر اعتبار التعدد كما هو الضيم
كما في الشهادة واما عدم الاعتداد بالاثبات اهتمة فلا وجه له الثاني جواز الرجوع الى
الميت على تقدير عدم الحي ولا مانع منه نظرا الى ما نبهنا عليه في بعض مباحث الظن من ان الواجب
هو الرجوع الى الوصيات فيما لو فرض العلم باسرهم الغياب بالكلية انسد باب الظنون المطلقة
ايضا لا ينافي ذلك ما قلنا من ان المناط هو الظن فانه يختلف بحسب موضوعات المكلفين باختلاف
الاوقات والاحوال وقد عرفت ان ذلك ليس تفصيلا في الحقيقة ان كلام المانعين انما
هو في مقام وجود الحي وليس من ذلك اثر في كلامهم كما هو ظاهر ومن هنا نعرض فساد
الاستدلال

عند القاضي ثم مات قبل الحكم فيحكم بعد ذلك بمقتضى تلك الشهادة فليس ذلك من القضاء
اعتمادا بقول الميت وشهادته بل بما اصابه من العلم المحرز عنده ثم قال وقريب من
ذلك ما اسلفنا من ان الكلام في تقليد الميت ملحقا انه واتباع فيما ظهر و
استنبط لا في اخبار ونحوه وذلك ان الاول قد يعارض تقليد الميت فيما اسنده له
مسندا حيثا انتهى وهذا الكلام من الصراحة بمكان لا يقبل الانكار وكذا اكثر الادلة
التي اقامها المانعون مما يبتني على بقاء الظن يعم البدوي والاستمراري وقد توهم
ان اكثر الذاهبين الى عدم جواز تقليد الميت انما كلامهم مختص بالابتداء ولا يتوجه
نظرهم الى الاستمراري وهو وهم ناش عن قلة التدبر في كلمات المانعين والمجوزين
كما عرفت واعرف من ذلك انه قد يذكر في ذلك اقوال منها القول بوجوب البقاء ومنها
القول بحرمته ووجوب العدول ومنها القول بالتخيير بين البقاء والعدول ومنها
القول بوجوب العدول لو كان الحي اعلم والا فالبقاء لازم والحق ان القول بحصر في
هذه المسئلة في قولين قول باشتراط الحيوة في الاستدامة وقول بعدم الاشتراط
فاذا قلنا بالاشتراط فلا وجه لمسئلة العدول لبطلان التقليد بواسطة انتفاء
احد شرائطه كتبدل الرأي او عروض الفسق او الجنون واذا قلنا بعدمه فيكون من موارد
العدول وعدمه والاقوال في مسئلة العدول لا ينبغي عدها في اقوال هذه المسئلة
كما ان القول بوجوب تقليد الاعلم لا ينبغي عده في اقوال هذه المسئلة مع ان ذلك
انما يتم بناء على صيرورة الحي اعلم بعد الموت اذ لو كان قبله لم يجز تقليده راسا وذلك ظاهر
وذلك نظير التفصيل المنقول عن العلامة الجرجاني حيث اختار القول بوجوب الاخذ
مشافهة وكيف كان فالمختار هو هنا ايضا ان الاصل في المقام يخالف الاصل
في التقليد

في التقليد البدوي وتوضيحه ان قضية الاصل على ما عرفت سابقا هو المنع مطلقا لكونه
قدرا معلوما وليس في المقام كلام الا على القول بجواز العدول فان الرجوع الى الحي
لا غائلة فيه على التقادير بخلاف ما اذا قيل بعدم جواز العدول فانه يدور الامر
بين العدول الغير الجائز والبقاء الغير الجائز فيكون قضية الاصل هو التخيير بين الاحتمالين
عند عدم المرجح لاحدهما وعلى تقدير وجود المرجح فالاخذ به فلا ترجيح ولا سبيل الى القول بلزوم
الاخذ بالبقاء على تقدير حرمة العدول فان حرمة العدول في الصورة المفروضة بعين
معلومة بل محتملة كما انه لا سبيل الى القول بلزوم العدول لان جواز العدول وعدمه
انما يتكلم فيه ويبحث عنه فيما لو فرضنا صحة التقليد ولهذا لو احتمل فساد التقليد مثلا
لا وجه لاحتمال حرمة العدول فيكون قضية الاصل ايضا هو المنع مطلقا لان احتمال
حرمة العدول موجود بعد فلا يكون تقليد الحي معلوم الصحة فان احتمال فساد اصل التقليد
لا ينافي احتمال صحته الملازم لاحتمال حرمة العدول الموجب للتخيير العقلي ثم انه ذهب جماعة
من المعاصرين ومن قاربهم في العصر الى التفصيل المذكور بل ربما ادعى بعضهم كونه من
المسلمات واستدلوا على المنع في البدوي بما عرفت من الادلة السابقة وعلى الجواز
في الاستمراري بوجوه الاول الاستصحاب ويقرر بوجوه منها استصحاب الاحكام
الثابتة في حق المقلد كحرمة العصير العنبي مثلا بواسطة التقليد قبل موت المجتهد ومنها
استصحاب الاحكام المتعلقة بوجوب القصر عند ذهاب اربع فراسخ مثلا ورجوعه الى
استصحاب الملازمة الفعلية فيكون من الاستصحاب التعليقي كما حرر في محله ومنها
استصحاب صحة التقليد كما اذا شك في صحة البيع مثلا ومنها استصحاب حرمة العدول
على القول بها والجواب هو ما قدمنا في الاستدلال المجوزين على الاطلاق وحاصله انا

قد بينا في محله ان من شرائط جريان الاستصحاب العلم ببقاء الموضوع وهو غير حاصل ا ما
للعلم بارتفاعه على القول بارتفاع الظن او عدم العلم ببقائه والعمدة في الاستدلال
بهذه الاستصحابات هي الغفلة عما يدور عليه رحى الاجتهاد والميل عن طريقة المجتهدين من
سلوك سبيل من سلك الظاهريين الاخباريين من اصحابنا وان كان هؤلاء
يرضون ايضا بالتمسك بالاستصحاب كما لا يخفى على المتتبع وبيانه اجمالا ان مناط
الاحكام الظاهرية عند نا معاشر المجتهدين هو الظن والقدر المعلوم من استنباط
الاحكام الظاهرية هو ظن الحي سواء قلنا ببقاء الظن بعد الموت او قلنا بارتفاعه
وبعد ارتفاع الوصف لا يصح جريان الاستصحاب الحكمي والموضوعي ايضا غير مفيد
كما مر في محله سابقا الثاني اطلاقات الادلة كآيتي النفر والسؤال فان شمولها الوجوب الاخذ
بقول المفتي فيما اخذه اولا مما لا ينبغي انكاره والجواب عنه اولا فيمنع دلالتها على
اصل التقليد كما مر الوجه في ذلك مفصلا وثانيا لو سلمنا دلالتها على التقليد
فيمنع اطلاقها اما فيما عدا آية النفر من الآيات الكتابية فلان دلالتها من باب
الملازمة العرفية ولا اطلاق في الدلائل الالتزامية ولعل ما فيها ففي مقام الجواب بعد ها
في وجه اخر فلو سلم نفوذها على جواز التعويل على قول الاموات بعد موتهم فلابد
من تخصيصها كغيرها من الادلة على تقدير الدلالة بالاجماعات التي قد عرفت ما
تقدم نبا دهنها عن حد الاستفاضة مع كفاية ذلك بعد موافقة التتبع في كلمات
الاصحاب مع عدم ظهور المخالف في المسئلة لانها لم تحصر بالفرعيات ولم نقف من
هؤلاء المجوزين الاعتراض على مخالفتهم في الفروع الفقهية فان قلت ان الاجماعات
المنقولة مختصة بالتقليد البدوي ولا دليل على اطلاقها في بيان حال التقليد الاستمراري
لانها وقعت

لانها وقعت في مقابل العامة القائلين بالجواز ابتداء فاصفانا الى ان الظاهر من التقليد هو
البدوي منه فلا ينصرف اطلاق لفظ التقليد الى الاستمراري بل نقول يمكن لا يمكن
شمولها للاجماعات لان البقاء على التقليد ليس تقليدا بالمعنى المعهود قلنا اما
كون هذه الاطلاقات في غير مقام بيان الاستمرار فانما يظهر خلافه بملاحظة كلمات
القائلين بعدم الجواز حيث انهم لا يظهر منهم جواز الاستمرار ولو ما صدقا ولو كان كذلك
لكان ذلك شايعا في كلامهم وقد عرفت ان حدوثه انما هو من بعض المتأخرين كما نص
عليه السيد الصدر فالقول بان هذه الاطلاقات ليس في مقام بيان الاستمرار مما
هو قول بلا داع واما دعوى عدم الشمول وصفا او انصرافا فلا وجه لها وبيان
ذلك يتوقف على الاحاطة بمعاقد الاجماعات سواء كان الاجماع مصرحا به في كلماتهم اولا
فنقول منها ما ادعي على عدم جواز التقليد ولا ريب في استواء صدق التقليد على
الابتداء والاستدامة سواء فسر بالعمل كما هو الظاهر فانه هو المعقول منه بعد عدم اراده
ما هو المراد منه في غير المقام من الاعتقاد الغير الثابت لعدم حصوله في الاغلب ولا لاستلزام
ذلك بطلان العمل الاول او التدريجي نظرا الى توقف صحة العمل على التقليد فالعمل
اما ان يكون صحة بنفسه فهو دور واما ان لا يكون صحيحا فهو باطل والوجه في ذلك
هو ما اشرنا في محله وحاصله ان التقليد عن كيفيات العمل وانحائه وانما يصح انتزاعه
من العمل فيما اذا كان العمل مطابقا لفتوى المجتهد من دون حاجة الى سبق العمل فالمفروض
يكون صحيحا بواسطة صحة انتزاع التقليد من العمل الاول بعد وجود ما هو المعيار
والمناط في الصدق المذكور فالمحذور لعله نفسه بل فسر بالاخذ كما يراه البعض اما
على الاول فلانه يصدق على من يبقى على التقليد انه عامل بقوله ولو كان بعد موته ولو انه

المولى عبده عن العمل بقول زيد كما نرى فرقا بين العمل بقوله ابتداء في الحيوة والممات
وبين استدامة العمل بقوله حيا وميتا وغير ذلك امر مجزوم به فدعوى عدم الشمول منعا
او انصرافا غير مسموعة واما على الثاني فلان الاخذ بقول الغير يصدق مع الاستمرار
ايضا فان استمرار الاخذ ليس خارجا عن حقيقة الاخذ بل هو اخذ كما ان استمرار
الجلوس جلوس واستمرار القيام قيام وتوضيحه ان الافعال القابلة للامتداد في الوجود
لا وجه للقول بان الآن الثاني من وجوده ليس من حقيقة ذلك الفعل مع عدم ما يقتضي
بذلك عقلا ولا نقلا كما يشهد بذلك استمرار المصادر التي هي حقايق للافعال
القول بان الاخذ من الافعال الآنية التي لا تقبل الامتداد فيكفي في بطلانه مراجعة الوجدان
ومقايسته الافعال الممتدة ... الآ انه لم نعثر على اشتمال معاقد الاجماعات
على لفظ التقليد سوى ما ذكره الشهيد ره في الرسالة على ما تقدم ومنها الاجماع على
ان الميت لا قول له كما عن الاحتجاج حيث قال ... جواز العمل بقول المجتهد من بقائه
فلو مات بطل العمل بقوله ووجب الرجوع الى غيره اذ الميت لا قول له وعلى هذا انعقد اجماع
الامامية وكذا الذريعة في القول على عدم جواز التعويل بقوله ابتداء واستدامة ظاهره كما
لا يقبل الانكار فان الظاهر من نفي القول بعد العلم بثبوته قطعا هو نفي الآثار ولا فرق في
ذلك بين الاستدامة والابتداء ومنها الاجماع على بطلان القول كما عن الشهيد في
الرسالة وكذا النص صريحة في الغاية ومنها ما افاده في المسالك من انه صرح الاصحاب
في كتبهم المختصرة والمطولة باشتراط حيوة المجتهد في جواز العمل بقوله ولم يتحقق الى الآن
في ذلك خلاف ممن يعتد بقوله من اصحابنا وهذا نظيرها في المعالم من ان العمل بفتاوى الموتى
مخالف لما يظهر من اتفاق اصحابنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود الحي

الاتفاق

والانصاف ان امثال هذه المناقشات انما نشأ من ضيق المجال في الاستدلال فان
شمول هذه العبارات المطلقات على ما ينادي لا ينكره الا العسوف بل لو كان ولا بد من المناقشة
فليقل بانه لا دليل على اعتبار هذه الاجماعات في المقام فنقول ان الكلام في المقام
انما هو في مقال من ذهب الى عدم الجواز في الابتداء نظرا الى هذه الاجماعات فانه لم
يسلم البرهان على اعتبارها فلا بد من تسرية المنع الى هنالك والا فالواجب الاخذ
باطلاق معقد الاجماع في المقام ايضا بعد وضوح ان المنع المذكور وبه يتضح ما
ذكرنا في صدر الهداية من شمول الادلة وكلماتهم للاستمرار ... فراجعها
الثالث دعوى استمرار السيرة على البقاء على تقليد الاموات ويظهر ذلك
بملاحظة احوال اصحاب الائمة عليهم السلام فان من المعلوم عدم التزامهم مع ... بعدهم
بالرجوع عما اخذوه تقليدا من الائمة بعد عروض موت المفتي ولو كان ذلك لكان
بواسطة عموم البلوى منقولا معلوما ومثله يعطي العلم برضا الامام بتكليف ونص
الشيعة على البقاء والجواب عن ذلك المنع من استمرار السيرة في عصر وعدم جدواها
فيما نحن فيه في عصر آخر وتوضيحه ان الناس في زمن اصحاب الائمة عليهم السلام بين اصناف فانهم
بين العامل بما سمعه شفاها عن المعصوم وبين العامل بالاخبار المنقولة عنهم مثل
الفتاوى المنقولة عن المجتهدين في تلك الازمنة كابان بن تغلب ومحمد بن مسلم ممن
له اهلية الاجتهاد والفتوى ولا ريب ان القسمين الاولين ليس عليهم من التقليد في
شيء وذلك هو الغالب في الموجودين في تلك الازمنة وان كانوا بعيدا عن الائمة
عليهم السلام كما يظهر من ملاحظة احوالهم ومقايستها باحوال المقلدين النائين عن بلد
المجتهد في الفتاوى المنقولة اليهم واما القسم الثالث فهم المقلدون ولا ريب في قلة هذا

القسم بالنسبة اليهم بل وفي نفسه ايضا لتيسر الاجتهاد في تلك الازمنة وعدم احتياجه
الى ما يحتاج اليه في امثال زماننا فان اريد استمرار سيرة القسمين الاولين على
عدم الرجوع فمسلم ذلك ولكنه لا يرتبط بالمقام اذ لا اشكال في ان موت الامام
عليه السلام لا يوجب بطلان ... كون الراوي مثل موت الناقل للفتوى المجتهد في زماننا
وان اريد استمرار سيرة القسم الثالث فلا نسلم ذلك فان الانصاف ان دون
اثبات استمرار سيرة المقلدين بالمعنى المصطلح عليه على البقاء خرط القتاد بل لا
يبعد دعوى السيرة على خلافه كما يشاهد في امثال زماننا فان بعد موت المرجع نرى
اضطراب المتشرعين من اهل تقليده كما هو ظاهر وبالجملة فلا يقاس حال الموجودين
في هذه الازمنة وما يضاهيها من زمن الغيبة بحال اصحاب الائمة عليهم السلام لما عرفت من
افراد القسم الثالث بخلافهم فان الغالب فيهم التقليد كما ذكرنا نعم يصح مقايسة
حالهم بحالهم في الفتاوى المنقولة اليهم مع عدم سماعهم من المجتهد بواسطة الثقات العدول
الرابع ان الامر بالرجوع عن الفتاوى المقلد فيها يشتمل على عسر اكيد وحرج شديد وهما
منفيان في الشريعة السمحة السهلة والجواب عن ذلك انه ان اريد لزوم العسر والحرج في
تعلم المسائل التي افتى فيها الحي بغير ما افتى به الميت فلانه لو كان كل مكلف ساقطا عن التبليغ
في اول بلوغه الى ان المخالفة ليست في جميع المسائل بل ولا في الغالب فانها قليلة جدا
يحصل بطائفة الرسالة في ايام معدودة ... لا يعد عسرا ... الا ...
في ... على الاحكام الشرعية والقيام بوظائف الشرعية وان اريد لزوم العسر في
... الآثار المترتبة على الاعمال الواقعة بمقتضى التقليد الاول عند المخالفة فنقول
لو سلم لزوم العسر فيه فلم لم يقل بعدم نقض في الاثار السابقة واما الاعمال اللاحقة فلا بد

من ان يكون

فلا بد من ان يكون على مقتضى التقليد اللاحق مثلا لو فرض ان الميت كان يقول بطهارة
الغسالة والمقلد ايضا انما بنى على طهارتها في جملة من الاعوام والسنين ثم بعد ذلك
رجع الى تقليد الحي القائل بنجاستها فانه يقع في العسر فيما اوقعه من اعمال هذه الفتوى
بالنسبة الى البناء على طهارته بمقتضى الفتوى الاولى ولكنه لا عسر في لزوم الاجتناب عما لاقته
بعد ذلك واين ذلك من لزوم البناء على التقليد السابق في جميع الاحوال وقد
مر شطر من ابطال هذه الكلمات في ما قدمنا في مسألة الاجزاء ثم اعلم ان القول بوجوب
البقاء اردأ من القول بجواز البقاء فان الوجه في عدم جواز العدول اما الاجماع واما
قاعدة الاحتياط فانه هو القدر المعلوم واما استصحاب وجوب الاخذ بالعمل السابق
او استصحاب وجوب نفس العمل وغيره من تقادير الاستصحاب اما الاجماع فقد عرفت ما
فيه من وجوه المناقشة واما الثاني فقد عرفت ايضا ان الاحتياط لا يقتضي بالاخذ بقول
الميت فان المسألة من موارد التخيير بناء على حرمة العدول ومقتضى الاحتياط هو الرجوع
على تقدير جوازه ومن هنا ينقدح لك ان الاطلاقات المتقدمة على تقدير صلوحها
وشمولها للاخذ بقول الميت على وجه الاستدامة لا يصلح دليلا في البقاء لان المفروض شمول
تلك الادلة لقول الحي ايضا فقضية المعارضة هو الرجوع الى وجوه التراجيح المعمولة
بين المتعارضين وهي مع الرجوع لما عرفت من ذهاب المشهور اليه وبالجملة ففي مقام
التعارض لا وجه للاخذ بالاطلاق فان صورة المعارضة غير مشمولة للاطلاق كما ستعرف
تفصيله بعد المقام واما الاجماع فعدم تحققه في المقام ظاهر **هداية**
اذا مات المجتهد ولم يمكن في الاحياء من يجوز التعويل على قوله بواسطة عدم تدربه في
العلوم الشرعية او بواسطة فقدان شرط من شروطه مثل ... قول الميت ... فيه

اصلاً وجهان بل قولان ذهب الى الثاني المحقق الثاني ره وتبعه في الرياض على ما نقل وقد
سبق في صدر الباب فتبذ الاول الى جماعة منهم المحقق الاردبيلي ويمكن ابتناء الخلاف
في ذلك على ان الجمعة من الشروط المطلقة التي لو فرض انتفاؤها يسقط معه وجوب
المشروط او من الشروط عند الاختيار فعلى الاول لا يجب اصلا بل ينقلب التكليف الى
امر آخر ولا منافي في ذلك ان يكون مقتضى الدليل في الفرض المذكور هو كون جميع الى فتاوى
الموتى فان ذلك بواسطة اندراجه تحت عنوان آخر كما هو ظاهر في الغاية وعلى الثاني
فلا وجه لسقوط المشروط فان الاشتراط انما هو في حال الامكان وعند التعذر
يأتي بحاله وعلى ذلك لا بد من ملاحظة التراجيح لو دار الامر بينه وبين فقد سائر الشرائط
كالايمان والعدالة والعلم الترجيح مع الاخذ بقول الميت لوجوده كما يظهر اشتداد الخلاف
في قول الكافر والفاسق ونحوهما والاقرب هو الاول لا الخلاف معاقد الاجماعات التي
هي العمدة في دليل الاشتراط وعلى ذلك يجب انكار حجية قول الميت في هذه الجهة
المصير الى الامارات المفيدة للظن بعد العجز عن الاحتياط او فرض الاجماع على عدم وجوبه
واقرب الامارات هي الشهرة لو امكن تحصيلها كما اذا امكن كان المقلد من اهل تحصيلها ثم
بعد ذلك ما لمنقول منها بواسطة العدلين او العدل لو لم يكن العدلان ثم الاخذ بأقوى
الاموات كالمحقق والشهيد مع اعراضها من الطائفة المعاصرين بعضهم ثم الاخذ بمطلق
الاموات ثم الاخذ بمطلق الظن ثم والوجه في ذلك هو جريان الدليل العقلي القاضي بالعمل
على شيء تحمل موضع التكليف على حسب اختلاف مراتب المتعلقة كما نبهنا على ذلك فيما تقدم
اجمالا وقد سبق تحقيقه في مباحث الظن فان قلت ان فرض انسداد باب العلم يوجب الرجوع
الى ما هو يفيد الظن بالنسبة الى المقلد ولعله لا يوافق الشهرة فلا وجه للترتيب المفروض

قلت ان المقلد بعد اندراجه تحت موضوع الانسداد فاما ان يستقل عقله بالعمل
بالظن او لا يستقل فعلى الاول فلا احاجة الى المسئلة عما هو العالم فانه يعمل على حسبما
يستقل عقله وعلى الثاني فلا بد له من الرجوع الى غيره والترتيب المذكور انما يفيده
بعد الرجوع والعمل انما يلزم عليه الرجوع الى الامور المذكورة لكونها الاقرب
فالاقرب لكنه خلاف الفرض اذ المفروض عدم استحقاق الامناء للغير ثم واستدل في محكي
مجمع الفائدة للقول الثاني بلزوم الحرج وضيق المنفيان عقلاً ونقلاً وبالاستصحاب
وبتحقق الحكم وحصوله من الدليل ولم يتغير بموت المستدل وقال بعد ذلك والظاهر ان
الخلاف ظاهر كما صرح به في كرى والجعفرية وكتب الاصول والمبني على م كون المخالف
محالفا لبعد ذلك عن الذكرى المخصوص بنبياً مسائل الاصحاب في عدم اختصاص دليل
الطرفين بالمخالف ولكن مع ذلك لا يحصل الرأي صريرا انتهى ما افاده ويظهر الوجه فيه
مما ذكرنا في الهدايات على وجه التفصيل واما اجمالا فلزوم الاولين ممنوع والثالث
لا يجري له والرابع لو تم لدل على الجواز حال الحياة مضافا الى ما عرفت من ابتنائه
على مقدمات لا يساعدها دليل كما هو ظاهر تنبيهات الاول قال المحقق الثاني في
محكي تعليقاته على الشرائع متى عرض للفقيه العدل فسق والعياذ بالله او جنون او طعن
في السن كثيراً بحيث اختل فهمه امتنع تقليده لوجود المانع ولو كان قد قلده مقلد قبل
ذلك بطل حكم تقليده لان العمل بقوله في مستقبل الزمان يقتضي الاستناد اليه وقد
خرج عن الاهلية لذلك فكان تقليده باطلا بالنسبة الى مستقبل الزمان انتهى
اقول وما افاده في غاية الجودة لاطلاق ما دل على اشتراطها في الابتداء وكذا
الكلام في جميع ما يعتبر في الابتداء كالاسلام والايمان ولعل فان زوال احدها يوجب زوال

حال التقليد وبطلانه وهو الظاهر ممن اطلق القول في الشرائط المذكورة ايضا ويدل
على ذلك الاخبار الدالة على اعتبار الايمان والعدالة كرواية الاحتجاج على ما تقدم
الكلام في دلالتها وكالرضوي الصريح في النهي عن غير الشيعة ويؤيده قول الشيخ
ابي القاسم في جواب من سئل عن كتب الشلمغاني حيث نقل عن العسكري ايضا ذلك
القول فان النهي عن الاخذ بما رواه من غير استفصال بين الابتداء والاستمرار دال
على العموم ولا طعن في سند الرواية فان عبد الله الكوفي يكفي فيه وثاقته كونه من
خدام الشيخ ودلالتها ايضا ظاهرة ولا عبرة باحتمال ارادة النهي عما رواه من الاعتقاد
الفاسد فان ذلك خلاف الظاهر فانه لا يتوهم وجوب الاخذ بذلك فلا يكون موردا
للسؤال بل الظاهر هو الا المبتني على اجتهادهم ولا يدل على جواز التقليد بالنسبة
الى الموتى لعدم العلم بموت جميع بني فضال او حصول الشلمغاني حين السؤال فتأمل
في المقام الثاني انا ملك الشخص في مسئلة البقاء العدول مجتهدا متملا على مقتضاه
ثم مات مجتهده فان قلد مجتهدا آخر يوافق قوله قول الاول بقاء وعدولا فلا اشكال
وكذا اذا كان مقتضى التقليد الاول البقاء والثاني الرجوع فان هذه الواقعة كاحدى
الوقائع التي لا يد فيها من التقليد ولا بد من الرجوع عن تقليد الاول فيها
ويتفرع على وجوبها الرجوع الى سائر الوقائع المقلد فيها ولو فرض الرجوع عنه
في غيرها كان ذلك رجوعا عنها التزاما اذ لا محل لها بعد الرجوع عن غيرها جميعا
واما الاشكال فيما اذا كان مقتضى الاول الرجوع ومقتضى الثاني البقاء فانه
يرجع الى التناقض في مقتضاهما فان البقاء في هذه الواقعة يوجب الرجوع ولو
عن هذه الواقعة والدليل لسهل الخطب عدم الاخذ بعموم الفتوى الثانية بالنسبة

الى مسئلة البقاء والعدول للزوم تخصيص الاكثر لولاه ولاداته الى وجوب العدول
مع ان المفتي لا يقول به فالتعبير المذكور يكون في غاية الركاكة وبذلك يتبين
في بعض مباحث الظن فراجعه هداية اذا اختلف الاحياء في العلم والفضيلة
يجب الاخذ والعمل بفتوى الفاضل ولا يجوز العمل بفتوى المفضول ايضا ولا يكون
المعروف بين اصحابنا وجماعة من العامة هو الاول كما هو صريح المعالم والارشاد
ونهاية الاصول والتهذيب والمنية وشرح القواعد كرى والجعفرية وجامع المقاصد
وتمهيد القواعد والمعالم والزبدة وحاشية المعالم للفاضل الصالح والبيرذبي
في الرياض بل هو قول من وصل الينا كلامهم من الاصوليين كما عن النهاية وفي المعالم
هو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وصرح بدعوى الاجماع المحقق الثاني
ويظهر من السيد في الذريعة كونه من مسلمات الشيعة وحدث لجماعة ممن تأخر عن
الشهيد الثاني ره قول بالتخيير بين الفاضل والمفضول تبعا للحاجبي والعضدي
والقاضي وجماعة من الاصوليين والفقهاء فيما حكي عنهم وصار اليه جملة من متأخري
اصحابنا حتى صار في هذا الزمان قولا معتدا به والاقرب ما هو المعروف عند اصحابنا
وقبل الخوض ينبغي رسم امرين احدهما انه لا يعقل الخلاف في وجوب رجوع العامي البعض
البالغ رتبة الاجتهاد في هذه الواقعة الى الاعلم والافضل بل لا بد ان يكون الخلاف
في مقتضى الادلة الشرعية وتوضيحه ان المقلد اما ان يكون ملتفتا الى الخلاف في
هذه الواقعة اولا وعلى الثاني فلا كلام فيه في المقام وانما ينبغي الكلام فيه على مسئلة
عمل الجاهل على الخلاف فيها وعلى الاول فاما ان يستقل عقله بالبناء وفيه ايضا كلام
ايضا اذ لا يعقل تعلقه بخلاف علمه واما ان يكون مترددا كغيرها من الوقائع

المشكوك فيها فاذا حاول استعلام حال هذه الواقعة بالتقليد فلا يعقل ان يرجع
الى غير الاعلم على وجه التقليد وحجة لان استعلام حال هذه الواقعة من غير
الاعلم لعله غير معتبر اذ لم يثبت جوازه بعد فان كان ذلك منه على سبيل عدم المبالاة
بالحكام الشرعية فالعياذ بالله وان كان الاعتماد في الاستعلام المذكور هو قوله فهو
الاعلم فهو بعينه المقلد اذا كان ملتفتا لا بد له من الرجوع الى الاعلم نعم المجتهد
كان انما يجب له الامتثال بالطريق الدلالة الشرعية جوازا او منعا فالكلام في المقام
انما هو فيما يظهر من الادلة الشرعية المناظر فيها فالمجتهد لو بنى على الجواز يكفي بل او اجتهد
المجتهد المقلد كما انه يكفي بعد حيال الوبنى على عدمه **الثاني** في تاسيس الاصل في المسئلة
فنقول ان الظاهر من كل من تعرض لهذه المسئلة وفصل كلام انهما ان الاصل مع المانعين وتقريره
انه لا شك ان العمل بقول الغير بمطابقة العمل بقوله وهو المعتبر عندهم بالتقليد عمل
بما وراء العلم سواء كان اعتباره بواسطة حصول الظن كما يراه البعض او بواسطة التعبد
كما هو الظاهر على ما سنعرفه في الكلام فيما حالا ومن ذلك ظهر ان الاصل المستفاد من الادلة القطعية
كتابا وسنة واجماعا وعقلا على ما مر تفصيل القول فيه في محله هو حرمة العمل بغير العلم
خرج منه ما نعتبر الفاضل بالاتفاق من المجوزين والمانعين فانه هو المجمع عليه ويبقى
المفضول في عموم حرمة العمل بما وراء العلم ولم نقف على من لا يذعن بهذا الاصل سوى المحقق
القمي رحمه حيث انه افاد في بعض افاداته بانه لا اصل لهذا الاصل اصلا واستدل بان الذمة
لم تشتغل الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادون ايضا والاصل عدم لزوم الزيادة
وهذا الكلام منه قدس لو لم يكن في محله ولذلك ترى المجوزين مطبقين على ان ذلك انما
هو بواسطة الدليل الوارد على هذا الاصل من استصحاب او اطلاقات ونحوها فان دار ذلك

منع قيام

منع قيام الدليل على حرمة الظن فلا بد له من الرجوع الى الكتاب والسنة وكلمات العلماء
فان ذلك هو الحاكم بين مدعي وجود الدليل وبين المنكر وان اراد ان انسداد باب العلم
انما اقتضى جواز العمل بالظن فذلك يوجب الاحتياط عن البحث في المسئلة لعدم ان الامر
مدار الظن فربما يحصل من الاعلم وربما يحصل من غيره مع ان المعلوم فيما يسبق عدم استقامة
الكلام المذكور بواسطة عدم جريان مقدمات الانسداد في حق المقلد لقيام الضرورة
الدينية على وجوب رجوع العامي الى المجتهد وعلمه بذلك ليس باخفى من علمه بوجوب سائر
احكام الشريعة ولو على الاجمال فان قلت ان مرجع الاصل المذكور الى ملاحظة
الاحتياط في هذه المسئلة التي هي بمنزلة المسائل الاصولية من حيث ترتب المسائل
الفرعية عليها وقد يعارض ذلك بالاحتياط في المسئلة الفرعية كما اذا كان فتوى الادون
موافقا للاحتياط والاحتياط في المسئلة الفرعية مقدم على الاحتياط فيما هو بمنزلة المدرك
لها قلت ان نعد اعمال الاحتياط في التي يرتبط الشك في المسئلة الفرعية شرعا مثل استصحاب
المرابحة بحكم يتعذر على المزال عنه وقد يدعى ان الاصل هو الجواز من وجوه الاول
ان اصالة حرمة العمل بما وراء العلم قد انقطع بما دل على مشروعية التقليد في الجملة ولا شك
انه اذا كان المجتهد ان متساويين في العلم كان كل منهما حجة وكان المكلف مخيرا بينهما واستصحب التخيير
الثابت عند صدور الشك في زواله بواسطة حصول الترقي لاحدهما فيتم في الباقي لعدم
القول بالفصل ولا وجه لما يتوهم من القلب فرض من هو واجب التقليد عينا ثم تساوى
غيره فانه يستصحب وجوب التعيين ثم يتم في الباقي بعدم القول بالفصل فان استصحاب المثبت
مقدم على النافي كما قيل وغيره ان مناط التخيير قبل التفاضل هو حكم العقل به لو اوطد
جريان مقدماته وبعد حصول التفاضل يرتفع ما هو مناط الحكم بالتخيير قطعا ولا يجري في

هذه الموارد الاستصحاب لارتفاع مناط الحكم قطعا ولو صحح ان مناط الحكم العقلي
بالتخيير هو اجتماع امور احدها عدم امكان الجمع وثانيها عدم امكان الطرح وثالثها
عدم الاخذ باحدهما على وجه التعيين لانتفاء المعين واستحالة الترجيح بلا مرجح فاذا
وجد امر يحتمل ان يكون مرجحا يرتفع الامر الثالث فلا وجه للحكم بالتخيير لا حقيقة ولا
استصحابا اما الاول فظاهر واما الثاني فلما قررنا في محله من عدم جريان الاستصحاب في الاحكام
العقلية لاختلاف الموضوع اذ على تقدير عدم الاختلاف في موضوع الحكم العقلي لا يعقل
الشك فيه لان العقل لا يحكم الا بعد الاحاطة بحدود الموضوع واطرافه وقد لا يحكم
الثاني ان الامر دائر في المقام بين كون المكلف مجبرا بالرجوع الى مطلق الفقيه
يكون المكلف مخيرا بينهما وبين ان يكون الرجوع الى الاعلم ولا شك ان الثاني فيه
كلفة ليس في الاول فيدفع بعدم ما يلزم من الدليل لا يجب الالتزام لان الناس في سعة ما
لا يعلمون وذلك كالشك في ان المطلوب هو مطلق الرقبة او الرقبة المؤمنة مع انتفاء
الاطلاق في البين كما وقد يمنع كون المقام مما دار الامر فيه بين الاطلاق والتقييد
على وجه يجري فيه البراءة ولو صح ان الشك في التعيين والتخيير يتصور في مقامات
احدها ما عرفت من تعلق الامر بين الاطلاق والتقييد بعد رجوعه الى الامر بالكلي المردد
بين افراده المخير فيها بحسب حكم العقل الثاني ان يكون ذلك التخيير بحسب حكم الشرع كما في
بين الخصال الثالث ان يكون التخيير عقليا بواسطة المزاحمة والفرق بينه وبين الاول
ظاهر فان الامر لم يعلق بغير الكلي في الاول بخلاف الثالث فان تعلق الامر بكل واحد
منها معلوم مع قطع النظر عن المزاحمة وانما قلنا بالتخيير بواسطة المزاحمة مع اشتمال كل واحد
من طرفي التخيير على المصلحة الفعلية الرابع ان يكون التخيير بين فعل الشيء وتركه بواسطة

حكمه بين

حكمه بين الوجوب والحرمة مع عدم المرجح في البين واذ قد عرفت ذلك فلا بد من بيان
ان ما نحن بصدده من اي هذه الاقسام فنقول لا اشكال في ان التخيير بين الاعلم
وغيره ليس من القسم الثاني اذ لا دليل في الشرع يكون مفاده التخيير الشرعي بين الاعلم
والادون وكذا من القسم الاول اذ من المعلوم اعتبار الادون عند عدم المعارضة وليس
وجوب عتق الرقبة المؤمنة عند عدم تعارضه لوجوب المطلق معلوما فلا بد اما ان
يكون من القسم الثالث او القسم الرابع ونحن لو سلمنا جريان البراءة في القسمين الاولين
فلا نسلم ان القسمين الاخيرين يجري فيهما البراءة والوجه في ذلك عدم وفاء ادلة البراءة
به وبيانه تفصيلا موكول الى محله واما اجمالا فلان الشك في المقام راجع الى تعيين
المكلف به المردد بين الشيئين ولا شك في لزوم الاخذ بمحتمل معه الترجيح بحكم العقل
مضافا الى ان الاخذ باصالة البراءة فيما نحن فيه ليس في محله نظرا الى ان الاصل المؤدي في
الامارات الغير العلمية هو عدم جواز التعويل عليها وتوضيحه هو ان قياس ما نحن فيه
مع المثال المعهود من دوران الامر بين الاطلاق والتقييد كالعتق المردد بين المؤمنة
ومطلق الرقبة قياس مع الفارق والوجه فيه ان عدم وجوب الزائد هناك موافق
للاصل البراءة بخلاف المقام فان الشك في الزائد يطابق الاصل بل الشك فيه انما يرجع الى
عروض التخصيص في عمومات النهي عن العمل بما وراء العلم واصالة الحقيقة فيها مقتضي
بالخروج فيما لم يعلم تخصيصه بدليل قطعي كما هو المفروض في مقام تاسيس الاصل
مما يدل على ان المقام ليس من موارد البراءة بواسطة دوران الامر بين الاطلاق والتقييد
هو انه من لوازم ذلك تعلق الامر بالمطلق القدر المشترك وهو انما يجدي في التكاليف العملية
واما فيما هو طريق اليها كالتكليف فيما نحن فيه فلا يعقل تعلق الامر بالقدر المشترك فان

الغدر المشترك بين ما مفاده الوجوب وبين ما مفاده الحرمة لا يعقل ان يكون هو
الطريق الى الواقع واما التخيير الشرعي بين الاخبار فيمكن كون ملاحظتها الى ما يستفاد منها
فليس على القاعدة التي قررنا فان الاصل يقضي فيها بالتوقف دون التخيير كما يبدو
في بحث التعادل والتراجيح بل ومثل ذلك لا يناسب الطريقية في الاخبار فانما هو بلا ايم القول
بوجوب الاخذ بقول العادل في الاخبار والعالم في المقام تعبدا شرعيا من دون ملاحظة
كونها طريقا موصلا الى الواقع وان كان ذلك بعيدا في الغاية كما يومي اليه امارات قد
استوفيناها في مباحث الظن **الثالث** ان مقتضى الاصل في المقام هو التخيير لرجوع
الامر الى الشك في كون الاعلمية هل هي من المرجحات اولا والاصل عدم كونها منها وتوهم
ان المراد من عدم حجية قول الغير الاعلم الاصل لان يكون عدم الحجية بحسب الشرع في صورة
ثانية من صورة اعتباره عند عدم الاعلم بل المراد عدم الحجية عند دوران الامر بين
الاخذ بقول الاعلم وقول غيره ووقوع التعارض بينهما بعد العلم بالحجية في الجملة ولا
ريب ان الحكم بتقديم الاعلم يحتاج الى مرجح والمرجحية ليست من الامور التي يطابق الاصل
كنفس الحجية فمتى ما شك فيها فالاصل عدمها ومعه يثبت التخيير وهو المطلوب ومنه
ان رجوع اصالة عدم الترجيح في المقام الى تخصيص العموم الذي دل على حرمة العمل بما
وراء العلم بدون مخصص فلا وجه له بل الوجه فيه ان التخيير المطلوب في المقام انما
اما التخيير العقلي او الشرعي ولا سبيل اليهما اما الاول فلان حكم العقل بالتخيير انما هو فرع
التساوي في نظره والمفروض حصول الترجيح لاحدهما ولا سبيل الى القول بعدم اعتبار
هذا الترجيح اذ المراد هو حكم العقل ومع احتمال الترجيح لا حكم للعقل واصالة العدم
يرفع نفس الاحتمال الذي من لوازمه العقلية عدم استقلال العقل بالتخيير لاحتمال الترجيح

الثاني

واما الثاني فلعدم وفاء شيء من الادلة الشرعية بالتخيير بين قول الاعلم وغيره واما حكم
الشرع بالتخيير بعد حكم العقل فهو انما هو في موضوع حكم العقل على الوجه الذي حكم
به العقل فلا وجه لما يتوهم من ان قضية الملازمة هو وجود الحكم الشرعي في مورد
حكم العقل بالتخيير وكيف كان فلا محيص عن الالتزام بان الاصل عدم اعتبار قول المفضول
عند تعارضه بقول الفاضل لما عرفت في طي الكلمات المذكورة ولذلك تريهم مطبقين
على الاصل المذكور وانما غرض من زعم بواسطة الادلة الواردة القاطعة للاصول وقد
عرفت الاصل في المقام فلنذكر ادلة الطرفين في هداية مستقلة والله الهادي
هداية في ذكر احتجاج القائلين بالجواز وهو وجوه **الاول** الاصل هذا
فيقرر بانه الشك كما عرفت فيما مر مع ما فيهما من عدم الاستقامة **الثاني** اطلاقات الثاني
الادلة كتابا وسنة اذ لا اثر فيها على اشتراط الاعلمية فيكون هذه الاطلاقات قاطعة
للاصل على تقدير تسليم اقتضائه المنع **الثالث** دعوى استقرار سيرة اصحاب الائمة الثالث
عليهم السلام على الاخذ بفتاوى ارباب النظر والاجتهاد من دون فحص عن الاعلمية مع
القطع باختلافهم في العلم والفضيلة ويكفي في ذلك ملاحظة تجويز الكلم الهشام و
اضرابه دون غيرهم **الرابع** ان في وجوب تقليد الاعلم عسرا لا يتحمل في العادة فيكون الرابع
منفيا في الشريعة اما الاول فلان الاعلم في الاغلب منحصر في واحد او في اثنين ومن
المعلوم ان رجوع جميع اهل الاسلام اليه عسر عليه وعليهم كما هو ظاهر **الخامس** ما
ما تعرض بعض الاجلة وهو انه لو كان تقليد الاعلم واجبا لما كان الاخذ بفتاوى اصحاب
الائمة عليهم السلام مع امكان الاستغناء منهم عليهم السلام جائزا فانهم اولى بان يوصف منهم من الا
السادس ما اسنده الى المحقق القمي ره وحاصله الاستناد الى دليل الانسداد القاضي بوجوب السادس

الاخذ بقول العالم العامي من غير فرق بين الاعلم وغيره ضرورة حصول المناط
امكانه في غير الاعلم ايضا والكل مما لا يجدي الاعتماد عليه اما الاول فقد عرفت حاله
اما الثاني فلان الاطلاقات المذكورة بعد الغض عن نهوضها على مشروعية اصل
التقليد كما عرفت الوجه في ذلك فيما مر ان هذه الاطلاقات بين اصناف صنف
منها يكون دالا على جواز الاخذ بقول العالم على وجه يكون المراد به الحث على السؤال
فان المامور به فيها هو وجوب السؤال عن جنس العالم كما هو ظاهر على من لاحظها
ونظيره قوله واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا وصنف منها ما
يدل على وجوب الاخذ بكل عالم على وجه العموم كاية النفر فانها على ما هو المقرر في
توجيه الاستدلال بها تدل على وجوب الاخذ بقول المنذرين ونظيره قوله من عرف
احكامنا وقوله فاما من كان من العلماء صائنا لدينه فللعوام ان يقلدوه وصنف
منها ما يدل على وجوب الاخذ بقول كل عالم على اي وجه اتفق على وجه العموم البدلي
مثل قوله اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا فان مفاده وجوب الرجوع الى العلماء
على وجه يستفاد منه التخيير مثل الرواية المقبولة عند الجمهور اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم ا
اهتديتم لا ريب في ان الاستناد الى الصنفين الاولين مما لا يجدي في المقام فان
المستفاد منهما مشروعية جواز الرجوع الى العلماء في اصل الشريعة ولا كلام لنا فيه
لا اشكال في ان قول الغير الاعلم مما يجب الاخذ به في حد ذاته عند عدم معارضته
بقول الاعلم وانما الكلام في ان من جملة الاخذ به عند معارضته بقول الاعلم اولا ولا
اشكال في ان هذه الواقعة خارجة عن مفاد الدليل المذكور فلا بد لها من دليل اخر
واما الصنف الثالث فيمكن ان يكون دليلا للخصم لما عرفت من انه يستفاد منه التخيير فيمكن

الاستناد

الاستناد اليه عند الشك في رجحان قول الاعلم على غيره الا ان الانصاف ان ذلك لا
يجدي ايضا والوجه فيه ان مجرد امكان الاستفادة لا يجدي في المقام بالاطلاق
بل لا بد وان يكون المطلق في مقام بيان الحكم المذكور والظاهر ان هذه الاخبار كلها
مسوقة لبيان جواز نفس التقليد من دون ملاحظة اعراض كقولك فارجع الى الاطباء
او الى الطبيب لو الى كل من يعالج مثلا فان المفهوم منها بيان اصل المرجع واما الواقعة
المترتبة على هذه الواقعة من وقوع التعارض في اقوال الاطباء فلا يستفاد منها ولذلك
لا يعد بيان المرجع عند التعارض قبيحا كما هو كذلك في المقبولة فانه بعد الامر بالرجوع
الى العارف بالاحكام تصدى لبيان المرجع عند التعارض ولذلك احسن استفسار
السائل ايضا نعم يصح التعويل على هذه الاطلاقات عند عدم العلم بالاختلاف او كبعد احتمال الاختلاف
فلا باس به واما الاخبار الخاصة فالاستناد اليها يتوقف على دعوى العلم بوجود الا
بين هؤلاء المفتين في العلم والفضيلة والعلم باطلاع الناس على اختلافهم فيه وفي العلم
باختلافهم في الفروع الفقهية والانصاف ان اثبات ذلك فيمن امر الامام عليه السلام بالاستفتاء
منهم في غاية الصعوبة بل لا يكون ذلك الا افتراضا على الغيب واما السيرة فالمسلم
منها انهم مع عدم علمهم بالاختلاف في الفتاوى كانوا يرجعون بعضهم الى بعض واما
مع علمهم بالاختلاف اجمالا فلا نسلم عدم فحصهم عن الفاضل وعدم رجوعهم اليه وكيف
اذا علموا بالفضيلة والاختلاف تفصيلا بل يمكن دعوى ندرة الاختلاف بين اصحاب الائمة
عليهم السلام ايضا ولا ننكر اصل الاجتهاد في حقهم بل نقول بالفرق بيننا وبينهم من وجود اسباب
الاختلاف في حقنا دونهم فان حالهم كما قرره كحال المقلدين في امثال زماننا حيث
انهم لا يختلفون في الفتاوى المنقولة عن مجتهدهم فانه كلما بعد العهد عن مشكوة

الامامة ومصباح الولاية بين وادي الحيرة والاختلاف فينا ولذلك قال النبي صلى الله عليه
وآله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فان فيه دلالة على خلافه اذ المتمسكين
بها اما اولا فلان لفظة الاهتداء يخالف اختلاف الهادين فلا بد من ان يكون الكل
متفقا في الكلمة واما ثانيا فلان التشبيه بالنجوم يفيد ذلك فانها طرق طبيعية يتوصل
بكل واحد منها الى المقصود على اختلاف اوضاع المقاصد وهيئات الكواكب وكيف كان
فالانصاف ان دعوى استواء السيرة على جواز الرجوع الى غير الاعلم عند العلم بالاختلاف
وامكان الرجوع الى الاعلم على وجه يكون شايعا معلوما للائمة عليهم السلام بالعلم المعتاد
المعتبر في حجية السيرة عن بينة ولم يقم دليل عليها ايضا فعهدتها على مدعيها واما لزوم
الحرج فان اريد لزومه في تشخيص موضوعه ففيه ان تشخيص الاعلم ليس باصعب من تشخيص
نفس الاجتهاد فيما هو الموصل فيه هو الموصل فيه ايضا وان اريد لزومه من حيث الاختصاص
ففيه ان الواجب هو الرجوع الى الاعلم فيما لا يلزم منه العسر ولا يمكن الحاق الغير بالاجماع
لما عرفت مرارا من ان التفصيل بواسطة لزوم العسر ليس تفصيلا في الحقيقة لحكومة الادلة
الدالة على نفيه على جميع الادلة في الاحكام الواقعية وان اريد ان فتوى الاعلم فيها عسر
نفسه ان فتوى غيره ايضا فقد يكون فيه العسر وبالجملة فلا وجه للاعتماد على هذه الوجوه
كما هو ظاهر ولما انجلى من جميع ما ذكرنا فخرج من غير الاستدلال في المقام اذ المعقول على ما عرفت عند
العلم بالاختلاف والعلم بمخالفة الامام مع غيره يجب العمل بطلان الغير ومع ذلك لا يجوز
التقليد مضافا الى انه ينتهي الى الامام ثم بغيره حتما فيتمحض منه احقا الانقياد كما هو ظاهر لدى بينة
واما التمسك فهو مبني على مقدمات لم يساعد عليها بداهة ولا برهان بل قام الضرورة
على خلاف ما ادعاه كما الى ذلك مفصلا ولو سلم فالواجب هو الاخذ بالعلم ايضا لما عرفت في

الادلة

ادلة المانعين وقد يستدل ايضا بان اعمال الغير الاعلم عند معارضته بالاعلم يوجب الحكم
بمساواته بغير العالم اصلا وقد قال تبارك وتعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا
يعلمون وفيه ان مساواة الاعلم وغيره ايضا يوجب الحكم بمساواة العالم وغيره مع ان التمسك
بالاية في امثال المقام مما لا وجه له اصلا كما لا يخفى اذ نفي المساواة من جميع الجهات مما لا سبيل
اليه ولا ظاهر في البين يجدي في المقام فيكفي في نفي المساواة الاختلاف في بعض الجهات
ولم يثبت كون المقام منها فتدبر جيدا والهادي **هداية** في ذكر احتجاج المانعين
هو تعين الاصل كما عرفت تقريره وجوه **الاول** الاجماعات المنقولة صريحا في كلام المحقق
الثاني كما حكاه الاردبيلي عن بعضهم ايضا وظاهرا في كلام الشهيد الثاني المؤيد بنقل
عدم الخلاف عند اصحابنا كما يظهر من السيد في الذريعة ومن البهائي حيث قال وتقليد
الافضل متعين عندنا وفي المعالم وهو قول الاصحاب الذين حصل الينا كلامهم المعاصر
بالشهرة المحققة بين اصحابنا الاصحاب وهي الحجة في مثل المقام الملحق بالفرعيات بل لا يجوز
الاجتزاء في الافتاء في مثل هذه المسألة التي بمنزلة الافتاء في جميع الفقه بخلاف المنقول من
الاصحاب كيف ولا نرى عليهم الاختلاف مع وجود ذلك فيما هو اهون من المقام كما لا يخفى
على من تتبع فتاويهم ولا وجه لما سوسه بعدم حجية الاجماع المنقول في المقام كما عرفت في تعليل
الفاضل في كلام المجمعين ليس بضائر بعد الاتفاق الكاشف مع ما تعرفه من صحة التعليل ايضا
الثاني الاخبار الدالة على ترجيح الاعلم على غيره **منها** مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال
فيها الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به
الاخر **ومنها** رواية الصدوق عن داود بن الحصين عن الصادق عليه السلام في رجلين اتفقا
على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما خلاف واختلف العدلان بينهما عن قول ايهما

يمضي الحكم قال ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا **ومنها** قول امير المؤمنين عليه السلام المنقول
في نهج البلاغة اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك والتقريب في الكل ظاهر فان الامام عليه السلام
قدم قول الافقه والاعلم على غيره عند العلم بالمعارضة والمخالفة وهو المطلوب لا يقال
ان ظاهر المقبولة هو اختصاصها بالقضاء كما هو المصرح به في صدرها حيث سأل الراوي
عن رجلين بينهما منازعة في دين او ميراث فلا يستقيم الاستدلال بها في الفتوى
لانا نقول اولا يتم المطلوب بالاجماع المركب اذ لا قائل بالفصل بين وجوب تقليد
الاعلم وتقليده وان احتمل عدم تحققه في العكس وتوهم اختصاص الرواية بظاهرها
بصورة تعارض الحكمين ولم يثبت الاجماع ح مدفوع بان ذلك يوجب حمل الرواية
على النادر اذ التعارض قل ما يتفق مع امكان دعوى الاطلاق ايضا وثانيا ان
ظاهر المقبولة صدرا وذيلا فيما اذا كان الاشتباه في الحكم الشرعي الذي منه حصل
الى الاختلاف في الفتوى دون الامور الخارجية التي لا يكون رفع الاشتباه فيها
بالرجوع الى الاحاديث فيكون الرواية دليلا على الترجيح بالاعلمية عند اختلاف
ارباب الفتوى ويرشد الى ذلك ان رفع الاشتباه في غيرها انما هو بالامارات المفيدة
للامور الخارجية كالايمان والبينات ونحوها بخلاف الاشتباه في الحكم الشرعي فان
مرجع الاشتباه فيها بالرجوع الى الادلة الشرعية التي منها الاحاديث الواردة عنهم وتوضيح
ذلك ايضا ان المرجحات المذكورة بعد ذلك ايضا من مرجحات الاستنباط للحكم الشرعي
مثل موافقة الكتاب ومخالفة العامة ونحوها وهو يؤيد ان النزاع في الامور الخارجية
لا وجه لاختلاف الحكمين فيه اذ لا يجوز نقض حكم الحاكم الاول للثاني فلا يعقل الاختلاف
بينهما فان قلت لا وجه لحمل الرواية على التقليد ايضا فان اعمال هذه المرجحات ليس من

شان المقلد

شان المقلد ايضا ضرورة ان اللازم في حق المقلد هو الاخذ بالفتوى من دون مراجعة
الى دليل الواقعة حتى يحتاج الى اعمال المرجحات قلنا ان ذلك مبني على اختلاف حال المقلدين
الموجودين في ذلك الزمان والموجودين في زماننا اذ يمكن ان يكون المقلدين في
ذلك الزمان من ارباب الاجتهاد ولا سيما في ذلك تقليدهم لحصول الاطمينان لهم بان
المذكور في مقام الفتوى هو مضمون الرواية المسموعة عن الامام عليه السلام اما ترى ان مراجعة
عامة الشيعة الى بعضهم مع كونهم من اصحاب الرواية بالرجوع الى التفقه في الظن انهم كانوا
يتعهدون بما عندهم من الروايات فاذا احتاجوا في واقعة الى حكم كانوا يسألون بعضهم
بعضا فيعتمدون على جوابه وان لم يكن لفظ الرواية فيشبه فتوى بمنزلة نقلها لا تقليد مثل
المقلدين في زماننا واما اجتماع الاوصاف المذكورة في الرواية فالظاهر مساحتها بل كفاية
بعضها ايضا مضافا الى انعقاد الاجماع على خلافه ولا يوجب نقضا في الاستدلال كما ان
مخالفة ترتيب المرجحات ايضا للعمل لا يضر بما نحن بصدده فلا وجه للمناقشة فيها لذا
كما لا وجه للمناقشة في سندها فانها مقبولة معمول بها عند مثل المناقشة في الرواية الثانية
نعم لو كان ولا بد من المناقشة فالمناقشة في الرواية المنقولة في نهج البلاغة فان الظاهر من مرجعها
الاستحباب **الثالث** ان فتوى الاعلم اقرب من غيرها فيجب الاخذ بها عند التعارض لان
الاخذ بالاقرب لازم عند التعارض اما الاول فظ واما الثاني فلاقتضاء حكم العقل به وقد
اعترض عليه تارة في الصغرى واخرى في الكبرى اما الاول فبان الاقربية على وجه الاطلاق
مما لا وجه لها اذ ربما يكون فتوى غيره اقرب بواسطة اعتضادها بالامور الخارجية كموافقتها
للمشهور او لفتوى اعلم الاموات وغير ذلك فاذا فرض اطلاع المقلد على هذه المرجحات يكون
فتوى الغير الاعلم اقرب واما الثاني فبانه لا دليل على اعتبار الاقربية في الامارات التعبدية التي

منها قول المفتي في حق المستفتي نعم لو كان اعتباره من باب الظن كان ذلك وجيها ولكنه
قد اعترف مرارا بعدم نفعها هذه الدعوى ويمكن الجواب عما عن الاول بان الاقربية تارة
يكون بواسطة المرجحات الداخلية في ذات الامارة نظير قوة الدلالة في تعارض الاخبار
وقوة السند فيها وتارة يكون بواسطة امور خارجية عن ذات الامارة مثل موافقة
المشهور واشتهار الامارة بالارتباط بنقل الامارة وان كان يوجب اقربية مضمونها الى الواقع و
الفرق بينهما ظاهر مذكور في محله في باب التعارض لا كلام في اعتبار المرجح الداخلي في
حق المجتهد واما المرجحات الخارجية فقد تحقق في محله انها معتبرة في حق المجتهد ايضا واما
المقلد فالاجماع بل الضرورة قضت على عدم اعتبار المرجح الخارجي في حقه والسر فيه ظاهر
حيث انه لو قلنا بذلك يلزم تعين كل واحد من المقلدين بغير ما تدين به الاخر بخلاف المرجح
الداخلي الذي منه الاعلمية فانه معتبر في حقه قطعا لانضباطه وعدم لزوم المحذور على تقديره
مع حكم العقل بلزوم الاخذ بالاقرب ولا يقاس ذلك بالشهرة ونحوها والحاصل ان
الاجماع قائم على عدم اعتبار ظن المقلد في مقام الترجيح فيما اذا لم يكن مستندا بنفس الامارة
نعم في المقام شيء اخر وهو ان فتوى الغير الاعلم قد يكون بنفسها اقوى من فتوى
الاعلم بواسطة زيادة حاصلة فيها من زيادة فحص وكثرة تتبع لاقوال العلماء بعد اشتراكهما
فيما هو المصحح للاجتهاد والفتوى فلو لم نقل بان ذلك يوجب الاعلمية في هذه الواقعة الخاصة
لا يبقى الاستناد الى الدليل المذكور بل ولا يجري غيره من الادلة ايضا اما الاجماعات
المنقولة فلعدم الاطمينان بشمولها للمقام واما الاخبار فيمكن دعوى عدم انصرافها الى مثل
المقام وهل يتخير بينهما نظرا الى عدم الترجيح بينهما بواسطة اشتمال كل منهما على مرجح داخلي
او يقدم الفاضل الاقوى نوعا نظرا الى اطلاق معاقد الاجماعات والاخبار او يقدم المفضول

نظرا الى كونه اوثق شخصا وجوه اوسطها الاوسط لو لم نقل بان ذلك يوجب اعلمية
المفضول في الواقعة الخاصة فتدبر واما عن الثاني فبان التقليد انما هو ليس من الامارات
التعبدية التي لا يلاحظ فيها حال الواقع بوجه كان يكون مفادها في عرض الواقع على وجه
يكون موضوعا لما يترتب عليها حتى لا يكون الاقربية الى الواقع موجبا للاخذ بها عند العقلاء
ولا من الامارات الثابتة بواسطة دليل الانسداد حتى يؤخذ بالطرف الراجح ولو كان من
الامور الخارجية بل المحقق ان اعتبار التقليد في حق العامي انما هو من باب التعبد لكن على
الطريقية فالملحوظ فيه هو الكشف عن الواقع قطعا ولا اشكال في ان الاخذ بما هو الاقوى في هذه
الامارات لازم بحكم العقل والحاصل ان التقليد انما هو معتبر من حيث انه يطابق الواقع في
الاغلب وان لم يكن دائر مداره على حصول الظن في خصوصيات الموارد وذلك لا يوجب
الاخذ بالاقرب بل الاقوى نوعا ان كان مستندا الى ذات الامارة ومنه يعلم ان المقام
ان بناء العقلاء على الرجوع الى الاعلم وهو في محله لما عرفت من ان بناء التقليد ليس على
التعبدية الصرفة فان من المعلوم ان وجه بنائهم في امورهم انما هو بواسطة اناطة
امورهم بالواقع المستكشف عندهم في الغالب بالامارات الظنية وينبغي التنبيه على
امور الاول الظاهر من لفظ الاعلم على حسب الاشتقاق في اللغة هو اختلاف الفاضل
والمفضول في مراتب الادراك المختلفة شدة وضعفا لكنه ليس بمراد قطعا بل المراد منه ان
من هو اكثر معلوما من غيره فظاهر هو الاول وان قل انفكاكه عن الثاني في الغالب والوجه
في ذلك ان كثرة المعلومات مع ضعف الملكة الحاصلة منها الاستنباط ربما يكون موجبا
لمن بها للبعد عن الواقع كما شاهد في اغلب ابناء نوعنا من الطلبة ويشير الى ذلك تفسير الفقه
بالملكة مع شيوعه في العرف كعادة وفي بعض الاثار ما يرشد اليه حيث قال انه اعلم الناس

اذا علمتم وفهمتم معاني كلامنا وبالجملة الاعلم ليس من الامور المخفية التي لا يعرفها العرف
العادة ولا مدخلية لكثرة المعلومات في ذلك نعم لو كان ذلك سببا لوثاقة فتواه
بناء على اختلاف بين الاعلمية والاوثقية كان الوجه ما عرفت من الوجوه فلو علم المقلد
بواسطة مراجعة اهل الخبرة اتقانه مراتب الاستنباط واستحكام مبانيه في اجتهاده
على وجه يكون ذلك زائدا على ما هو المعتبر في الاستنباط فالواجب الرجوع اليه وهل
الظن بذلك يقوم مقام العلم الاقرب نعم لا لما يتوهم من اعتبار الظن في امثاله بل لما
عرفت من كفاية احتمال وجود ما يحتمل الترجيح بين المتعارضين فكيف بالظن بوجوده
وهل يجوز التعويل على الظن مع امكان تحصيل العلم الاقرب نعم اذا لم يحتمل اعلمية الموهون
بل يحتمل مساواته فاذا احتمل الاعلمية فاللازم هو الفحص على القول بوجوبه كما ستعرف
وعلى القول بعدمه فلا فحص الثاني هل اللازم هو الاخذ بالاورع عند تساويهما في
العلم والفضيلة او يتخير بينهما قولان ظاهر المنقول عن النهاية والتهذيب والذكرى والدروس
والجعفرية والمقاصد العلية والمسالك والتمهيد وشرح الزبدة للفاضل الصالح هو
الاول وهو الاقوى لما عرفت من الاصل وبعض ما يزداد قوة اذا فرض وثاقة فتواه بواسطة
شدة ورعه وبذلك فانه يندرج في عنوان الدليل العقلي ايضا وهل يتخير بين
الاعلم والاورع او يقدم الاول او الثاني وجوه الاقرب الثاني لان المناط في الاستفتاء
والعمل بقوله الكاشفية عن غيره وان كان اورع المتهم الا ان يكون ذلك سببا لوثاقة
فتواه بواسطة اعمال الفكر زائدا على ما هو المعتبر لو لم نقل بخروجه عن الفرض الثالث
اذا علم المقلد كون زيد اعلم وعلم موارد الاختلاف تفصيلا بينه وبين غيره فقد عرفت
وجوب الاخذ بالاعلم واذا علم بالاعلم تفصيلا وبالاختلاف اجمالا فهل يجب تمييز المسائل

المخالف فيها عن غيرها او لا وجهان الاظهر الوجوب لان كان العلم بالاجمال غير ملحق
بالشبهة الغير المحصورة فان العلم الاجمالي على الوجه المذكور كالعلم التفصيلي من غير فرق
اما اذا كان ملحقا بالشبهة الغير المحصورة فهو نظير ما اذا علم التفاضل ولم يعلم الاختلاف
اصلا ولا دليل على وجوب الفحص عن الاختلاف سوى الاصل المنقطع بالسيرة المستمرة على
ما مر الوجه فيه انه يجوز الاخذ بفتوى المفضول مع العلم بالتفاضل مضافا الى عدم التعارض
الغير المعارضة باصالة عدم غيره اذ لا يترتب عليها حكم مع جواز الرجوع الى بعض الاطلاقات
عند القائلين به لا لانها فتدبر واذا علم الاختلاف وشك في التفاضل فهل يجب الفحص او لا
وجهان بل قولان قول بان يدل على عدم الوجوب لان احدهما انهما امارتان تعارضتا لا يمكن
الجمع بينهما ولا طرحهما ولا تعيين احدهما فلا بد من التخيير بينهما وفيه ان احتمال التعيين موجود
ولا يندفع باصالة عدم التفاضل لما عرفت لوضوح ان الاصل في تعيين الحادث لا يتم حيث
ان التخيير العقلي عدمه من اللوازم العقلية لوجود الاحتمال والاصل لا يجري في رفع
الاحتمال حقيقة وثانيهما اصالة البراءة عن وجوب الفحص وفيه ان وجوب الفحص في المقام
بمنزلة الفحص عن نفس المرجع في الاحكام الشرعية ويدل على الوجوب امور منها الاصل
حيث ان قبل الفحص لا يعلم المراد البراءة بخلاف بعد الفحص فالواجب هو الفحص ومنها قوله
في رواية داود بن الحصين ينظر الى افقههما فان في قوله ينظر دلالة واضحة على وجوب
الفحص مضافا الى كونه معمولا به في جميع طرق المتعارضة ولعل وجوب الفحص ايضا
موافق للقاعدة ايضا فان التكليف معلوم اجمالا وانما الشك في كونه على وجه التعيين على
تقدير التفاضل او على وجه التخيير على تقدير عدمه ومنشأ الشك هو الاشتباه في المصداق
مع انتفاء ما يشخصه من الاصول فاما كان الاشتغال فلا بد من الفحص حتى يعلم المكلف به او ظن به

سواء كان من مطلق الظن او غيره لكفاية احتماله على ما عرفت ومن هنا عرفت وجوب
الفحص فيما لو علم بالتفاضل اجمالا بعد العلم بالاختلاف فعلا وان علم بالاختلاف اجمالا
مع الشك في التفاضل فاللازم الفحص عن التفاضل ثم الاخذ بموارد الاتفاق والتمييز
عن موارد الاختلاف فيما اذا كان كثيرا واما الشك في التفاضل والاختلاف معا فلا
يجب الفحص لانه مع العلم بالتفاضل قد عرفت عدم الوجوب ففي المقام اولى فلو علم التفاضل
والاختلاف اجمالا فالواجب هو الفحص لما عرفت ولو علم بالتفاضل اجمالا مع الشك
في الاختلاف فلا فحص والحاصل ان مجموع الصور لا يجب الفحص مع الشك في
الاختلاف سواء علم التفاضل تفصيلا او اجمالا او لم يعلم ويجب الفحص مع التفاضل فيما
اذا علم الاختلاف تفصيلا او اجمالا على وجه يعتد به سواء علم التفاضل اجمالا او
لم يعلم به **الرابع** لو قلد احد المجتهدين بواسطة تحقق التفاضل ثم تعاكس النسبة
بينهما او كانا متساويين في العلم او الاستعمال لاحدهما بالمباحث العلمية دون الآخر
تغير ذلك فهل يجب الرجوع عن التقليد الاول او يجب البقاء عليه او يتخير بينهما وجوه
والتحقيق انه ان قلنا بجواز العدول فلا اشكال في وجوب الرجوع لوجود المقتضي
وهو التفاضل وعدم المانع اذ لا مانع الا احتمال حرمة العدول وقد فرض جوازه فيجري
فيه ما تقدم سابقا وان قلنا بحرمة العدول كما لعله الاقوى لانه مقتضى الاخذ بالاصل
فيشكل الامر نظرا الى تعارض ما هو عمدة في المقامين من الاصل والاجماعات المنقولة
وعدم انصراف الاخبار الى مثل المقام المسبوق بالتقليد فيحكم بالتخيير بينهما الا انه مع
ذلك فالاقوى الرجوع الى الاعلم والوجه فيه امران **احدهما** ان العمدة في دليل حرمة
الرجوع هو الاصل المتعاضد بنقل الاجماع من العلامة والعميدي ولم يظهر عموم معقد اجماعهم
للمقام

للمقام حتى ان بعض من ادعى الاجماع هناك قد اختار الرجوع في المقام كالعميدي فالاظهر
ان الاجماعات المنقولة في وجوب تقليد الاعلم تشمل المقام من دون معارض فان
المتيقن من الاجماعات في العدول هو اجماع العلامة والعميدي وقد اختار القول
بالعدول في المقام مع امكان دعوى انعقادها في الوارد بالعدول في الواقعة التي قلد
فيها مثل ما اذا عمل بقول المفتي في جواز البيع بالفارسي ثم باع على الوجه المذكور فانه
يحرم على العدول الى الوجه المذكور فانه يحرم العدول عن التقليد الخاص وان جاز له العدول
في بيع آخر واما اجماع العضدي والحاجبي بناء على نقله بعمومه مما لا يرجع عليه ومن هنا
ينقدح جريان الاصل في المقام لان احتمال الحرمة ايضا اقوى من احتمال حرمة العدول
الثاني ان الامر ان كان دائرا بين المجتهدين لا انه دائر في الحكم الظاهري بين التخيير
والتعيين والاصل هو التعيين فتأمل ومن هنا يظهر انه لو قلد المفضول بواسطة تعذر الوصول
الى الفاضل فبعد التمكن منه يجب الاخذ بالفاضل والعدول عن تقليده فكيف بالمسائل
التي ما قلده فيها المفضول **الخامس** هل يجوز الترافع الى المفضول مع وجود الفاضل وفيه
تفصيل فان القضاء اما ان يكون باعمال الامور الاجتهادية بلا علم من عمل المترافعين بقوله
كحجية البينة الداخلة على غيرها والحكم برد اليمين كما اذا كان محل النزاع هو اختلاف
المجتهدين كما اذا ادعى احدهم ملكية عين مشتراة بالفارسية والآخر عدمها ونحو ذلك واما
ان يكون كلا كما اذا كان رفع التشاجر بينهما موقوفا على سماع البينة من المدعي او حلف
المنكر لا اشكال في جواز الترافع الى المفضول في الثاني واما الاول فان كان بين الفاضل
وغيره اختلاف في الفتوى مع العلم بالاختلاف فلا يجوز الترافع الى المفضول للادلة
السابقة الدالة على عدم جواز الاخذ بالمفضول مع وجود الفاضل ولا دليل على ان القضاء

لا يجوز من المفضول ولو عند الوفاق او عدم احتياج الواقعة الى اعمال الفتوى لاطلاق
ادلة القضاء وذلك لا ينافي كون القضاء منصبا فيحتمل اعتبار الاعلمية فيه تعبدا لعدم
كونه طريقا اذ مجرد الاحتمال لا يكفي بعد وجود الدليل على جوازه لاطلاقه وهل للمفضول
هنا سائر الولايات من التصرف في اموال الايتام والاوقاف الراجعة الى الحاكم
الشرعي ونحو ذلك الاقرب نعم لاطلاق ما دل على ثبوت تلك المناصب ويحتمل اختصاصها
بالفاضل نظرا الى كونها نيابة عن الامام فلا بد من الاقتصار على مورد العلم بالاذن
والفاضل معلوم النيابة والاصل عدم نيابة المفضول على الفاضل الا انه مدفوع
بالاطلاق نعم لو تحقق مورد التفصيل كان ذلك وجيها **السادس** اذا ثبت فتوى
الفاضل بطريق مفيد للعلم او ما يقوم مقامه من الامارات المعتبرة في الشريعة بالخصوص
لاثبات امثال ذلك كالبينة ونحوها فلا اشكال في وجوب الاخذ بها وترك التعويل
على فتوى المفضول المخالفة لها سواء كانت فتوى المفضول معلومة او لا وهل يلحق
بتلك الامارات الخاصة الظنون المطلقة على القول بها فيما اذا كانت فتوى المفضول
معلوما او يؤخذ بها او يتخير بينهما او يجب الترجيح في الظن من الاقرب العدم لان حجية
مطلق الظن انما هو فرع عدم وجود ظن الخاص وقد فرض اطلاعه على فتوى المفضول
التي هي الحجة الشرعية على تقدير عدم المعارض وفتوى الفاضل الثابت بالظن لا تصلح
معارضا الا على تقدير عدم اعتبار فتوى المفضول وهو بعد غير ثابت فيرجع الى
عموم ما دل على وجوب الاخذ بها لو كان فان قلت ان ذلك يوجب طرح الظنون المطلقة
عند معارضتها بالامارات الثابتة من باب الظنون الخاصة لان اعتبار مطلق الظن في
مورد الظن الخاص موقوف على انتفاء الظن الخاص ولا يرتفع الا بعد المعارضة ولا تصلح
للمعارضة

للمعارضة الا بعد حجية الظن المطلق الموقوف على ارتفاع الظن الخاص قلت ان الاخذ
بالشهرة مثلا في قبال الخبر الواحد اما بواسطة خروج الخبر عن موضوع الحجية كما اذا
ارتفع الوثوق به بواسطة المخالفة واما بواسطة العلم الاجمالي بتخصيص الامارة الخاصة
بعضا من الامارات الظنية واين ذلك من اعتبار الظن في قبال قول المفضول المعلوم حجيته
بالفرض ولا يقاس ذلك بالظن بالاعلمية فانه ظن بالمرجح وهذا ظن بالحجية نعم لو تأملنا
في ذلك يقتضي الاخذ بالفاضل لكونه القدر المتيقن ومنه يظهر الكلام في غير الاعلمية من
المرجحات **السابع** لو ارجع المقلد الى الاعلم فان افتاه بوجوب تقليده فلا اشكال
وان افتى بجواز تقليده فهل للمقلد الرجوع الى غيره او لا حكي الاستاد المحقق دام مجده
عن بعض معاصريه عدم الجواز ولم يظهر لنا وجهه فان كان بواسطة ان غير الاعلم ربما يفتي
بوجوب تقليد الاعلم فيلزم من وجوده عدمه فقد عرفت انه لا يجب ان يقلد في هذه
المسألة وان كان بواسطة ان العقل انما هداه الى الاعلم فلا وجه للحكم بخلاف ما هداه
اليه العقل ففيه ان ذلك ليس اجتهادا منه في هذه الواقعة بل الرجوع الى الاعلم في هذه
الواقعة انما هو حكم ظاهري من العقل وليس هو كالحكم الواقعي فبعد فتواه يستعلم
حكمه الواقعي فلا مانع من الرجوع الى غير الاعلم **الثامن** لا دليل على وجوب تعيين المجتهدين
في العمل بقولهم اذا كانوا متساوين في الفتوى وان كان بينهم تفاضل بعد كون كل واحد منهم
مجتهدا شرعيا مع انتفاء ما يوجب التعبد بالنسبة الى قول الاعلم **التاسع** المعتبر في الفحص هو
الفحص عن حال العلماء الذين يتيسر للمقلد الرجوع اليهم فلا يجب الفحص عن حال الموجودين في
اقاصي الارض ومغاربها عملا بالسيرة واعتمادا على نفي العسر والحرج وهل الواجب هو
الفحص عن حال من يدعي الاعلمية ولو لم يعلم قابليته او لا بد من الفحص عمن يعلم قابليته الاقوى هو

الأقل علمًا ولكن الأقرب هو الثاني لعدم الاعتناء بمن لم يثبت قابليته بعد كما يظهر ذلك بالسيرة
وإن كان ربما يتوهم أن ذلك في الغالب بواسطة العلم الإجمالي بانتفاء الأعلمية فيمن لم
يعلم قابليته وإذا تعسر الرجوع إلى الأعلم فالأقرب هو الرجوع إلى من هو أعلم من غيره
فالأعلم فإن ذلك مقتضى الأمارة السابقة هذا آخر ما أردنا إيراده في هذه المسألة
المهمة على ما أفاده الأستاذ المحقق المدقق العلم العلامة مترقي مدارج الكمال لا زال وجوده على
رؤوس أرباب العلم والعمل محيي مجددها لا زال الأكمل الأفضل القول في التعارض والتعادل
والترجيح وهما من أحوال التعارض وبذلك يعلم دخول البحث في مباحث الفن لرجوع
البحث فيه إلى البحث عن أحوال الدليل بل وهذا هو المقصد المتعلق دخوله في مباحث الفن لإمكان
الخلاف في سائر المباحث كحجية الكتاب والأخبار ونحوها بل زعم بعضهم خروجها عن الفن
ودخولها في مباحث الكلام نظرًا إلى أن ما ينبغي أن يبحث في الفن هي الأمور اللاحقة للموضوع
بعد ما كان نفس الموضوع مفروغ الوجود بأن يكون مبينًا أو مبينًا في الأعلى وحقق بعض فساده
في محله بأن الثابت في جملة المباحث ليس إلا الحال عن أحوال الموضوع فإن الدليل ليس
ظاهر الكتاب بل هو مراد الله في الواقع وكذا الدليل هو السنة والخبر حكاية عنها وليس البحث
إلا عن حجية الحكاية وأنه يثبت بالخبر كلام المعصوم في محله وبالجملة فلا إشكال في أن هذه المسألة
من مباحث الأصول بعد ما عرفت مضافًا إلى انطباق الحجة عليه فإن نفعها في الاستنباط
مما لا ينبغي إنكاره وكيف كان فتحقيق الكلام في طي مقامات الأول في التعارض
وهو تفاعل من العرض بمعنى الإظهار ومنه قوله تعالى ويوم يعرضون عليها وقوله جل ذكره ويوم العرض
الأكبر وقولهم عرضت الناقة على الحوض وفي اصطلاح الأصوليين على ما عرفه غير واحد منهم
عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين فكأن أحدهما في عرض الآخر وعارض عليه فيمتنع كل واحد

عن الآخر

القول في التعارض والتعادل والترجيح

عن الآخر فظهر وجه المناسبة بين المعنيين كما في قولهم عرض لي في الطريق عارض أي وقف
علي مانع ومنعني وسد طريقي ومنه الاعتراض والمراد بالمدلول أعم من المطابقي و
التضمني والالتزامي وخرج بذلك الوارد والمورود كالأدلة الاجتهادية والأصول
العملية لعدم التنافي بين المدلولين فيهما فإن مجرى الأصول العملية تدور على عدم العلم
ومن المحال اجتماعه مع العلم كما هو المعتبر في الدليل الوارد وكذا خرج المتحاكمان كما في أدلة
النافية للعسر والحرج بالنسبة إلى أدلة سائر الأحكام إذ لا تنافي بين الحاكم والمحكوم و
تحقيق ذلك أن الحكم الثابت في موضوع الحاكم ينافي الحكم الثابت في المحكوم لا محالة إلا
أن الدليلين لا يعدان من المتنافيين عرفًا بعدما عرفت من أن الحاكم بمدلوله اللفظي متعرض
إلى بيان مدلول المحكوم كما في أدلة كثير الشك فإن قوله الشك من كثير الشك فلا يعتد
به مثلًا إنما هو ناظر بمدلوله لفظًا إلى قوله من شك بين الثلث والأربع مثلًا ويكشف عن
ورود الحاكم لغوًا لو قطع النظر عن المحكوم على ما سبق في محله ولذلك لا نجد التنافي بينهما
لفظًا وإن كان الحكم كثير الشك منافيًا للحكم غيره كما لا يخفى على من له ممارسة بصناعة الكلام
وذلك بخلاف أكرم زيدًا ولا تكرم زيدًا أو أكرم العلماء ولا تكرم زيدًا العالم ونحو ذلك
من أنحاء التعارض الواقع في الأدلة على ما تطلع على تفاصيلها إن شاء الله من فرق بين
العموم والخصوص أو القرائن الصادرة في المجازات وملاك الفرق هو ما ذكرنا من أن المتحاكمين
لا بد وأن يكون أحدهما مفسرًا للآخر ومن المعلوم عدم تنافي المفسر والمفسر بل يؤكده حقيقة
وإن كان تنافيًا في الحكمين فتدبر وخرج الأدلة القطعية لأن مناط اعتبار الأدلة القطعية
ليس إلا على نفس الصفة النفسانية وهي الحالة الإدراكية الجازمة ومن المعلوم امتناع
اجتماع تلك الحالة على طرفي الخلاف كما هو كذلك بالنسبة إلى صفة الظن ليتم فإن رجحان طرفي

النقيض غير معقول ومن هنا يظهر أن ما أورده القوم من العلامة وغيره من اختصاص
التعارض بالأدلة الظنية ولا يعقل في الأدلة القطعية في محله فإن مرادهم من الأدلة
الظنية ما ليس ملاك الدليلية فيها على نفس صفة الظن ومما يورد عليهم بأنهم إن أرادوا
القطع بالصدور فهو ممكن في كل الأقسام أو بالمضمون فلو عاجيب لو لا أحد المتعارضين
لا فادالإضرار القطع أو الظن فممكن أو فعلًا فهو محال في الكل وإن أرادوا في القطعيين
المتلفين الفعلي وفي الظنيين النوعي فهو صحيح ولكنه تفكيك انتهى وبعد ما تقدم يظهر
لك الوجه في دفع هذا التوهم وتوضيحه أن انحصار السؤال الأخير ولا ضير في التفكيك
المذكور بوجه لأن دليلية القطعي لا يعقل من غير أن يكون مفيدًا للقطع الفعلي فإن أفاد
القطع فهو دليل على الإطلاق وإلا فإن ذلك لأنها ليست بجعل جاعل فهي بل من حيث أنه مرآة من
الواقع كاشف عنه وهذه الحيثية عند انتفاء الصفة منتفية بخلاف الأمارة الظنية فإن
دليليتها منوطة بجعل الجاعل فمن جعلها دليلًا حجة عند وجود الوصف ربما يجعلها عند
عدمه أيضًا نظرًا إلى وجود المصلحة التي اقتضت ذلك فالدليل القطعي بعد انتفاء
القطع لو فرض جعله حجة يكون من الأدلة الظنية فيما لو كان مفيدًا للظن أو التعبدية عند
عدمه وإلا فهو باطل أصلًا كما لا يخفى فالتفكيك إنما جاء من نفس الدليل القطعي والظني لأن
اتصاف الثاني بالدليلية عند انتفاء الوصف وعدمه في الأول فإن الظن النوعي معقول وفي
القطع النوعي غير معقول وأما تعارض الإجماعين مع أن المعتبر في دليليته هو القطع فلا ينافي
ما ذكرنا من امتناع التعارض بين القطعيين إذ غايتهما هناك هو القطع بصدور الحكم
المجمع عليه عن الإمام عليه السلام وأما القطع بكونهما هو الحكم النفس الأمري الواقعي المطابق للمصلحة
في نفس الفعل مع قطع النظر عما يقتضيه وجوه الفعل كوقوعه في مقام التقية ونحوه فهو محال

فإن جهات

فإن جهات التعارض متعددة فربما كان الصدور قطعيًا مع الشك في جهة صدوره
وبذلك يعلم التعارض في الأخبار على القول بحجيتها من باب الظن فإن الظن بالصدور في
الخبرين لا ينافي تعارضهما من جهة أخرى كما ستعرف من تعدد جهات التعارض ومحصل
الكلام في المقام أن التعارض بين القطعيين غير معقول كالظنيين الفعليين وأما
التعارض بين المختلفين فلا إشكال في امتناعه فيما إذا كان أحدهما قطعيًا مطلقًا لامتناع
حصول الظن على خلاف القطع ولعدم اعتبار دليل كان ما كان إذا كان على خلافه معلومًا
به كما هو المفروض وأما إذا لم يكن أحدهما قطعيًا فإن كان أحدهما مفيدًا للظن شخصًا فلا
يجوز التعارض فيهما إذا كان الآخر اعتباره موقوفًا على عدم قيام ظن على خلافه كما في الاستصحاب
على القول به ظنًا وفي غيره إذا كان الآخر حجة نوعية أو تعبدية نعم قد يشكل أن التعارض قد
يكون بين الظنيين كالشهرتين أو أدلويتين شهرة أو استقراء مع أحدهما على القول بهما أو قد
يكون بين اللفظيين كالخبرين ونحوهما فعلى الأول لا يمكن التعارض إلا من جهة واحدة
وهي الكشف عن الحكم الواقعي وعلى الثاني فيقع التعارض من جهات ثلث دلالة وصدورًا
وجهة صدور فإن الدليل اللفظي متى لم يعلم فيه تلك الجهات الثلث ولو علمًا شرعيًا لا يجوز
الاتكال عليه فلا بد من إحراز نصه صدوره عن المعصوم عليه السلام فلعله صدر عنه تقية بعد إحراز
أصل صدوره كما أنه لا يجوز التعويل عليه ما لم يعلم بدلالته على ما هو المقصود في الاستدلال به
وهذه أمور ظاهرة واضحة لا يكاد يشتبه فيها أحد كما لا يخفى على أحد عليها ما أنسال الموفق الهادي

هداية تعادل الدليلين عبارة عن تساويهما بعد تنافي مدلولهما وقد اختلف الآراء في الحكم
بعد تعادل الدليلين فذهب بعض أجلة الكرخي المنع والباقون على خلافه والمنقول في دليل المنع هو أن
التعادل إما يجب الأخذ بهما وهو محال أو لا يجب الأخذ بهما وهو لغو في جعلهما حجتين أو

او يجب الاخذ باحدهما المعين وهو ترجيح بلا مرجح او الغير المعين وهو راجع الى طرحهما
لجواز التخيير دائما بينهما فيلزم طرح كل منهما وهو الحق الذى الدال على المدعى لدعوى المذكور في
لابهاهما في الغاية وعدم وضوحهما مع ظهور فسادها رأسا ان لا يعقل في ذلك ما ينافيها
الى وقوعه في الخارج كما في الرعد المتوالى في الصيف واشاله مما لا نهاية له لزمان موارد
التوقف حال الاعجمى فالاولى صرف عنان الكلام الى مسئلة فانفرض في المقام هي انه بعدما
تعارض الدليلان فهل القاعدة هي اعمالهما في الجملة او طرحهما وتساقطهما ومثل الخوض في
الاسئلة لا ينبغي بيان المراد من الاعمال والتساقط فنقول المراد بالاعمال هو الاخذ بهما
المعين عين العمل به بعد الجمع او الترجيح من احد وجوه الجمع والترجيح كما ستعرفه او باحدهما
الغير المعين على ان يكون الخيرة في التعيين بيد المكلف بواسطة المرجحات المتقدمة في نفسه
عند العمل حال التعارض والمراد بالتساقط يحتمل احد امرين الاول ان يكون المراد
تساقطهما انتفائهما راسا وعدم الاخذ بهما راسا اصلا والرجوع الى الاصول التي ينبغي
الاخذ بها على حسب اختلاف المقامات موافقا لاحدهما كما اذا كان احدهما اسما او مخالفا
لهما كما اذا كانا تكليفين والثانى ان يكون المراد به تساقطهما في مورد التعارض
الاخذ بهما في نفي احتمال الثالث فالمرجع هو الاصل الموافق لاحدهما لو فرض والا فالتخيير بين
الاحتمالين عقلا وعلى القول بالتساقط لا بد من ملاحظة المتعارضين في تعيين الثاني
الثانى كما اذا كان المتعارضان امارتين من الامارات الظنية كالاولوية والشهرة مثلا
فانه يمكن حصول الظن منهما على نفي الثالث والمفروض حجية مطلق الظن فيكون الظن الحاصل
من الامارتين حجة واما اذا كان المتعارضان خبرين فالظاهر ان المتعين هو الوجه الاول
لان الحجية من المتعارضين في الاغلب لا باستفادة منها في نفي الثالث لان المجرد ليس الا في صدق

الاخبار عما هو المدلول المطابقي واما الالتزامي فقل ما يوجد ان يكون المخبر في صدد
الاخبار به على ان يكون جزمه مستندا الى حسن كما في المتواترات المعنوية التضمنية او الالتزامية
فالفرق بين احتمالي التساقط والتخيير ظاهر اما على الاول فلا حاجة الى توضيح لكن
ذلك يتم فيما اذا لم نقل بترجيح احد المتعارضين بالاصل والا فالمقدم منهما هو الموافق للاصل
واما على الثاني فلان المراد بالتخيير هو الاخذ باحد الدليلين شرعا لا الاخذ بمجرد الاحتمالين
عقلا ومن هنا يظهر سقوط ما تمسك به البعض في اثبات التخيير بان نفي الثالث المستفاد من
المتعارضين دليل على التخيير لهما او لان المتعارضين دون التخيير العملي وقد عرفت
ان ذلك لا دلالة له عليه واذا عرفت هذا فنقول قد يقال ان الاصل في المتعارضين
هو التساقط دون الاعمال نظرا الى ان الدليل الدال على اعتبار المتعارضين لا يخلو اما
ان يكون من الادلة اللبية كالاجماع ودليل العقل او من الادلة اللفظية لا اشكال في التساقط
على الاول لان القدر المعلوم من حجيتهما هو حال خلوهما عن المعارض واما عند التعارض فيبقى
كل واحد منهما خاليا عن دليل الاعتبار واما على الثاني فاما ان يقال بعدم شموله للمتعارضين
او يقال بشموله لهما او لاحدهما لا سبيل الى الاخيرين فيتعين الاول وهو المطلوب بيان ذلك بعد
الغض عن القول بعدم انصراف المطلق الى المتعارضين ان شموله لهما على وجه الوجوب العيني
ممتنع عقلا وعلى وجه الوجوب التخييري حال التعارض موجب لاستعمال اللفظ في اكثر من معنى لان
قوله اعمل بالخبر مثلا عند عدم التعارض يراد منه الوجوب العيني فلو استفيد منه الوجوب التخييري
لزم استعماله فيهما وشموله لاحدهما المعين ترجيح بلا مرجح ولاحدهما الغير المعين عند نا
والمعين عند الله خلاف المفروض لان المفروض تساويهما فيما دل الدليل عليه واما مطابقة
الواقع فخارج عن ملاك الدليلية على ان ذلك يوجب الطرح لفقدان العلم بالحجة والكلام

* * *

المحرم الاخذ بهما الرجوع لهما فيما وراء العلم ولاحدهما الغير المعين ممكن ايضا باطل لانه
ليس من افراد العام والمطلق فانه امر انتزاعي صرف ليس مشمولا للدليل فلو فرض القول
بالتخيير لا بد ان يكون مستندا الى اخبار التخيير الواردة في علاج المتعارضين هذا غاية
ما يمكن الاستدلال به للتساقط ولكن الانصاف ان الاصل هو الاعمال دون التساقط لعموم
الادلة الدالة على اعتبار هذه الادلة واطلاقها على وجه شامل للتعارض ولغيره واما
ما عرفت من دليل المنع فوارد عليه اما اولا فلا نمنع مجرد كون الدليل لبيا لا يقتضي بعدم شموله
للتعارض لاحتمال قيام الاجماع على وجه يشمل التعارض ايضا كما يحتمل دلالة العقل على اعتبار
الدليل حال التعارض ايضا وذلك كما في الاخبار فان التحقيق ان الاجماع على حجية الاخبار
الموثوق بها منعقد حال التعارض كما استقصينا ذلك في محله من الامارات المذكورة هناك
وكذا دليل الانسداد على تقدير تمامية تقتضي عامة للتعارض وغيره سيما بناء على ما هو
التحقيق في حجية الحكومة وبالجملة فسخافة هذه المناقشة واشالها في امثال المقام ظاهرة اذ
ليس كل ما كان لبيا غير معلوم الشمول حتى يؤخذ بالقدر المتيقن والمعلوم واما ثانيا
فلما ان الدليل الدال على الحجية شامل للمتعارضين معا ولا محذور فيه وقوله ممتنع عقلا
ولكنه غير مجد لان التكليف بالمحال تارة يتصور من حيث ان المكلف به في نفسه ممتنع كالامر بالجمع
بالحالات العقلية او العادية كالطيران الى السماء ونحو ذلك وتارة بملاحظة من حيث اجتماع
الامرين فحال عنه يتنزع عنه المكلف به على التكليف بخلاف الاول فان الامر يتوجه الى مطلوب
ممتنع الوجود دون الثاني فالمستحيل اجتماع المطلوبين من حيث انهما مطلوبين فالامتناع
انما نشأ من الامرين ولا شك ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان الحاكم مطلوبية العمل باحد
الخبرين ليس بواسطة عدم امكان الامتثال به في نفسه كما في التكليف بالطيران الى السماء

ونحوه واما جاءت بواسطة وجود مقتضى العمل وعدم وجوب الاخذ به في الثاني ايضا ضرورة
امكان الامتثال لكل واحد من الخبرين لولا الاخر ولا ريب ايضا ان كل واحد من الادلة
المطلقة او العامة الدالة باطلاقها او عمومها على وجوب شيء من الاشياء او عمل من الاعمال
كاشف عما كان متصفا بصورة الامكان بالامتثال بذلك الشيء والعمل عقلا كما قرر في محله
ومقتضى ذلك هو عدم التساقط بالاعمال في الجملة على حسب اختلاف المقامات من وجود
المرجح تارة والتخيير اخرى والجمع مرة نعم لو كان استحالة وجوب كل واحد منهما على وجه استحالة
المحالات قبل تعلق التكليف بالمكلف كان الوجه هو القول بالتساقط ولكن قد عرفت ان
الامتناع انما نشأ من نفس الامرين اطلاقه وتقييده بالامكان عين حقا د القول بالتساقط بعدم
لا يقال ان اجتماع المطلوبين في نفسه ممتنع لكونه عملا بالمتضادين مثلا فلو فرض عدم الامر بهما
ايضا كان اجتماعهما في مقام العمل محالا لانا نقول المطلوب هو كل واحد من الافراد
الاجتماع ليس مطلوبا اصلا والمفروض ان العمل بكل واحد في نفسه ممكن والامتناع انما نشأ
من الجميع وهو لازم الامرين معا ليلزم من عدم كونه مكلفا به الا عدم كون الافراد مكلفا
بها اصلا ليلزم التساقط ومعنى عدم وجوب الجميع بين العمل بالدليلين مع بقاء مقتضى العمل
بكل واحد منهما هو الاعمال على وجه التخيير مثلا وذلك كما في تزاحم الحقين والواجبين كانقاذ
الغريقين وانجاء الحرقى فان القول بعدم وجوب انجاء كل واحد من الغريقين عند دوران
الامر بينهما وعدم امكان الجمع بينهما ملحق باقوال اصحاب السوداء وليس الوجه في ذلك الا
بقاء مصلحة الوجوب في كل واحد منهما على وجه لو فرض انتفاء الاخر كان الواجب هو بعينه ولذلك
مع عدم وسعة الزمان لانجائهما معا امتنع اجتماعهما في الوجود ومن المعلوم ان امتناع
شيء لا يوجب رفع التكليف عن شيء ممكن اخر فالاجتماع انما يرتفع التكليف به في ضمن الممكن

في مقام التكليف وهو الاتيان باحد الفردين على ان يكون الخيرة بيد المكلف لا يقال ان
ذلك مسلم فيما علم وجود المصلحة فيهما عند التعارض وهو فيما نحن فيه اول الكلام لاحتمال
ان لا يكون المصلحة موجودة في الخبرين عند التعارض كان يكون في احدهما دون الاخر
او لا يكون في شيء منهما لانا نقول المتبع ظواهر الادلة والمفروض اطلاقها الكاشف
منها وبذلك نستكشف وجود المصلحة فيهما ولو عند التعارض ولهذا قلنا في مباحث
الامر بصحة صلوة الجاهل بالغصب في المكان المغصوب لو لم يكن اطلاق الامر باقيا
حال الغصب لم يمكن القول بالصحة لعدم الملاك فكم من فرق بين ان يكون عدم القدرة
مسببا عن التكليف او كان سابقا عليه والوجوب العيني المتعلق بكل واحد من المتعارضين
استحالته من قبيل الاول لا الثاني فان مقتضى الاول هو التخيير لثبوت التكليف اولا
بخلاف الثاني لان الامتناع السابق يمنع عن تعلق التكليف ابتداء وتوضيح الفرق هو ان
الامتناع موجب لامتناع تعلق التكليف بالممتنع وهذه الصغرى لا بد ان يكون مقدمة
على التكليف بذلك الممتنع الذي فرض امتناع تعلق التكليف به لكونه ممتنعا الا ان موضوع
ذلك الممتنع تارة يتحقق قبل التكليف بشيء واخرى بعده وفي المقام الممتنع الذي يمتنع التكليف
به هو امتثال الجميع وذلك فرع التكليف بالافراد والا فلا معنى لعنوان الامتثال فانه
فرع الامر فلا يجب الامتثال في الجميع لامتناعه ويجب الاخذ باحدهما لامكانه ومن هنا يظهر
ما افاده شيخنا البهائي ره في بعض مباحث الامر من ان الواجب المضيق الاهم يقدم على غير الاهم
منه على احتمال اختلاف مراتب الاهمية فقد يكون احدهما من حقوق الناس فيقدم على حقوق الله
للاتكال على كرمه والعفو بل على الى [illegible] وضعف ما افاده [illegible] من ان الواجب ح
ملاحظة ادلة الحقوق فانها اما قطعيان او ظنيان او مختلفان ويرجح احدهما على الاخر

بحسبه

بحسبه وتوضيح الضعف ان ملاحظة حال الدليل بعد ان المفروض تساويهما في وجوب
العمل بكل واحد منهما لا وجه له بل اللازم ملاحظة الاهمية في نفس الحقوق المتعارضة
ولا معنى للرجوع الى ملاحظة حال الدليل فلا تغفل ثم انا نقول بعدم التساقط لعله
هو المشهور بل نفى الخلاف عنه في المعالم ولا فرق في ذلك بين الامارة القائمة على الاحكام او
الموضوعات فان القول بتساقط البينتين فيما اذا تعارضتا كاد ان يكون مخالفا للاجماع وان
حكاه بعضهم عن العلامة منهما اذا اقيمتا على وقوع النجاسة في احد الانائين لا ان الشارع
دخول الفرض في الشبهة المحصورة بل المختلف [illegible] ذلك مضافا ايضا في امثاله ثم ان ما ذكرناه كما
ظاهرا انما يتم لو كان الدليلان حال التعارض باقيين على كونهما دليلين واما اذا لم يكن
كذلك كما في الظن الشخصي المعارض بالظن النوعي اذا لم يكن ذلك دليلا ايضا فالاقوى هو التساقط
لدوران الامر بين الحجة واللاحجة كما نبهنا على ذلك فيما اذا تعارض الاصلان فان ملاك
الدليلية مرتفع عن احدهما عند التعارض بواسطة العلم الاجمالي بالتعارض لاحدى الحالين
السابقين على كل في الاخبار اذ غاية ما يمكن ان يتوهم هو ان القطع بمخالفة احد الخبرين
للواقع يقضي بالحكم بعدم كون احدهما دليلا كما في الاصلين وهو ليس دليلا [illegible] لان المدار
على دخول احد المتعارضين تحت عنوان ما دل على حجيتها كان يكون كل واحد منهما من اخبار
العدول او كان كل واحد منهما موثوق الصدور ونحوه مما دل الدليل على اعتبار ذلك
العنوان على حسب اختلاف مشاربهم في ذلك نعم لو كان مناط الدليلية على الواقع بعد
القطع بالمخالفة لم يكن بد من القول بالتساقط فتأمل في المقام واسأل الموفق وهو الهادي
هداية بعدما عرفت في الهداية السابقة من ان قضية القواعد هو عدم تساقط الدليلين
فهل يجب الجمع بين الدليلين باعمال الوجوه الدلالية بينهما وارتكاب جهات التاويل فيهما او

او في احدهما نظرا الى ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح او لا وجهان بل يمكن ان يقال قولان
والتحقيق في المقام ان هذه القضية مشهورة لا اصل لها وان بالغ فيها المحدث ابو جمهور
الاحسائي بل ادعى عليها الاجماع العلماء حيث قال في عوالي اللئالي بعد ذكر المقبولة
ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفيات دلالات
الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه
واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء
فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى مقصده اشهر
هذه القضية بحيث صارت من الامثال السائرة والمراد بها الجمع في الدلالة باخراج
المتعارضين عن ظاهرهما وحملهما على ما لا تنافي بينهما وبالطرح رفع اليد عن سندهما
في الجملة والجمع وان استلزم طرحا في الجملة الا انه بعد ما عرفت من ان مرادهم منه ما
ذكرنا لا وجه لما قد يتوهم في تفسيره بان الجمع على اي وجه فرض يستلزم الطرح فيلزم
من وجوده عدمه ومع ذلك فالحق كما عليه بعض اعاظم المحققين انه لم يقم على الجمع مطرد دليل
لعسر بحجية تلك المقالة في بعض المقامات بعد تحررها وتفصيل الكلام وتوضيحه ان يقال
ان للجمع مراتب فتارة لا يحتاج الى شاهد لاكتفاء نفس الدليلين عنه واخرى يحتاج الى
شاهد واحد ومرة يحتاج الى شاهدين لعدم اكتفاء نفس الدليلين عنهما اما الاولى فالاول
فيها الجمع بين الدليلين كما في العام والخاص المطلقين مما يقاربهما في كون احدهما قرينة
النظر بالنسبة الى الاخر كما في المطلق والمقيد والقرائن الصادقة بالنسبة الى الحقائق
اما في الاول فلان المبادر من الدليلين المتنافيين عرفا هو الاخذ بالخاص بعد جعله خصما
لحكم العام لان شمول العام للفرد ليس في مرحلة الخاص لان ذلك الفرد فيقدم الخاص على العام

الا فيما

الا فيما اذا كان العام اقوى من الخاص دلالة بواسطة اعتضاده بامارة خارجية كان
يكون الخاص على خلاف مذاق الشريعة او منافيا في اصول المذهب وقواعده او يكون
مساق العام ابيا عن التخصيص كما فيما دل على جواز نكاح امة الغير وحرمته بدون اذنه وكما في
قوله اجمع لك السهو في كلمتين اذا شككت فابن على الاكثر فان هذه الموارد لا بد من تقديم
العام فانه ربما يقدم على الخاص فكيف كان فهي خارجة عن اصل هذه الموارد لا اشكال في
وجوب الجمع بين الدليلين بحمل العام الدال على وجوب اكرام العلماء مثلا على الخاص الحاكم بعدم
وجوب اكرام زيد العالم ولعل السر في ذلك هو دوران الامر بين الاخذ باصالة الحقيقة
التي هي من الاصول المعمولة في العام وبين طرح دليل اجتهادي دل على لزوم الاخذ بسند
الخاص اذ المفروض انه لا كلام في كون الخاص ايضا حجة شرعية يجب الاخذ به باجماع ونحوه
ولا ريب ان الاخذ بالدليل الاجتهادي لازم عند دوران الامر بينه وبين الاصل لان
الشك الماخوذ في موضوع الاصل يرتفع بعد وجود الدليل الاجتهادي فان الشك
في شمول العام للخاص يرتفع بعد العلم بلزوم العمل بالخاص بواسطة الدليل لكن هذا
اذا فرض دلالة الدليل على الخاص على وجه لا حاجة الى اعمال اصالة الحقيقة في ذلك الدليل
كان يكون اجماعا او نحو ذلك واما اذا احتاج الى اعمال اصالة الحقيقة في دليل الخاص
على وجه لا يعلم مدخوليته تحت العام الدال على الحجية فالظاهر تعارض الاصلين في دليل الخاص وفي
نفس العام الا ان الاصل المعمول في دليل الخاص والحجية منه [illegible] واما في المطلق والمقيد
فالامر اظهر لان دلالة العام على الافراد بما يعد اظهر من دلالة المطلق عليها لانها وضعية
في العام على بعض الوجوه وعقلية في المطلق نظرا الى ان اثبات الحكم للماهية التي هي مذكورة
في مقام البيان يوجب حصول الامتثال باي فرد منها فشمول المطلق للافراد على وجه يكفي في الامتثال به

ماتحقق وكان انما هو بواسطة عدم البيان والمقيد هو البيان بعد وروده فالمطلق كانه منسوخ بين ادلة الاجتهادية والاصول العملية بواسطة استناد الدلالة فيه الى اللفظ والعقل معا فالعرف قاض بتقديم المقيد وورده على المطلق حتى يستظهر اتحاد التكليف فلا حاجة الى اشتراط العلم بالاتحاد في الحمل كما قدمناه في مباحثه ومثل ما ذكر في لزوم الحمل والتقديم كل ما كان احد الامارتين اظهر في العرف من الآخر على وجه يكفي في الحمل ملاحظة نفسها من غير حاجة الى الاستشهاد من الخارج كما اذا ورد في قولهم عليهم السلم يجب غسل الجمعة وقولهم عليهم السلم لا ينبغي تركه وقلنا بان دلالة يجب على الوجوب اظهر من دلالة لا ينبغي على الاستحباب فانه لا اشكال في ان الظاهر يحمل على الاظهر ويحكم بان المراد من لا ينبغي هو الوجوب كما استفادوا ذلك من القرائن اللفظية الصارفة فانه حمل يرمي على شيء لا ينافي الحيوان المفترس ايضا معقول لا انه لمكان الاظهرية لا بد من ارتكاب التاويل في الاسد دون قولك يرمي وبالجملة فالمعيار في هذا القسم هو ملاحظة حمل احد المتعارضين على الآخر بقرينة موجودة في نفسها بل و التحقيق ان هذا القسم خارج عن الاخبار العلاجية ولا شك في وجوب الجمع ولم نعلم في ذلك مخالفا انه لم يخرج احد من الفقهاء الى الحكم بالتخيير بين العام والخاص بعد اعتقاد معيتهما الموضوع كما هو ظاهر ومن المعلوم ايضا ان الاخذ بالمرجحات السندية كالموافقة للكتاب او مخالفة العامة ونحوها لا وجه في مثل المقام وقد يظهر من بعضهم تقديم المطلق على المقيد نظرا الى كونه مخالفا للعامة فان تخيل انه من الموارد التي يحكم بتقديم الظاهر على الاظهر لخصوصية خارجية كما في تقديم العام على الخاص فهو والا فهو ظاهر كما لا يخفى ولا فرق فيما ذكرنا من لزوم الحمل بين القول بحجية اصالة الحقيقة تعبدا في

مبين القول بها من باب الظن او العقلاء على العمل بها لان بناءهم على العمل بالخاص من غير ريب انما الحكم بالاخذ بظاهر العام عندهم ايضا معلق على عدم ورود الخاص والقرينة او البيان ولا اشكال في ذلك ابدا نعم قد استشكل بعضهم في المقام بانه كيف يعقل حمل العام على الخاص مع اختلاف المتكلم بهما فان كلام احد لا يصح ان يجعل قرينة على كلام غيره وهو في غاية السخافة لان ذلك مسلم في غير امثال الشرع واما في كلمات الائمة والمعصومين عليهم السلم فالحق هو ذلك فانهم عليهم السلم بمنزلة متكلم واحد ولكن الكلام في كيفية ذلك فانه لا يخلو اما ان يكون الخاص الوارد في كلام مولانا الصادق عليه السلم قرينة للعام الوارد في الكتاب او كلام النبي صلى الله عليه وآله كاشفا عن القرينة وعلى التقديرين لا وجه له اما على الاول فلان الاول مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة فان قبل زمان الصادق عليه السلم كانت الواقعة محتاجا اليها ايضا واما على الثاني فلان المعهود عندنا ان عمل السابقين لم يكن على وجه الخصوصية حتى يصح القول بان الخاص كاشف عن القرينة المقرونة للعام وذلك ظاهر في الغاية عند ملاحظة احوال السلف واحكام الشريعة فان قلت يحتمل ان يكون المراد بالعام الوارد في الصدر الاول هو العموم الواقعي ويكون ورود الخاص في العصر المتاخر ناسخا له او كاشفا عن كونه ناسخا منسوخا بناء على الخلاف في جواز النسخ بعد انقطاع زمن الوحي وعصره قلنا ذلك وان كان في حد ذاته بعيد جدا فان موارد ذلك لا يبعد من التخصيص لا ينافي في شيء والظاهر انها من موارد التخصيص الازاري واليه يؤذن كلامهم في مقامات مختلفة ويمكن الجواب عنه بان العام قبل ورود التخصيص يحتمل ان يكون الحكم به من قبيل الاحكام الظاهرية والحكم الواقعي هو الخاص وانما اخره الشارع الصادع لمصلحة اقتضت ذلك نظرا الى لزوم التوسعة على المسلمين في اوائل الامر تاليفا لقلوبهم فان

فان الشريعة استقرت تدريجا ولم يبين جميع الاحكام في اول الامر كما يظهر من ملاحظة الاحكام الشرعية فان الاغلب انما استفدناها من الاخبار الصادقية والباقرية عليهما السلم والصلوة وليس في ذلك من الاغراء بالجهل نظرا الى من لم يطلع على الخاص بعد وروده اذ هو حكم ظاهري لغير المطلع على الخاص وهذه الشبهة بجوابها مما افادها الوحيد البهبهاني في رسالته المعمولة في الجمع بين الدليلين على ما حكاها الاستاد دام عزه وقلت هو بعيد ايضا غاية البعد اذ الالتزام بان تلك الاحكام الكثيرة احكام ظاهرية ايضا مما لا يقبله مستقيم الذهن بل لا يكاد يحصل القطع بان عدم بيان بعض الاحكام المتعلقة بالشك او المباحث ونحوها انما هو بواسطة عدم السؤال عنها نعم يمكن القول بان بعض الموارد يحتمل ان يكون من هذا القبيل كما يحتمل ان يكون من قبيل النسخ في بعض آخر ومن قبيل الكشف عن القرينة في بعض آخر وكيف كان فما افاده لم يكن حاسما لمادة الشبهة فتامل ولما الثالثة وهي التي يحتاج الجمع فيها الى شاهدين فكما اذا كان الدليلان متباينين بحيث لا يكفي في رفع التناقض والتعارض بينهما التصرف في احدهما فقط كما اذا ورد اكرم زيدا ولا تكرم زيدا مع عدم امكان حمل الامر على التهديد مثلا فانه اخراج احدهما من الظاهر لا يكفي في رفع التعارض اذ يناقض ظاهر الآخر للمعنى المأول في الآخر ايضا فان حمل الامر على الاستحباب مناف في ظهور النهي في التحريم و هكذا في نظائر المثال المذكور فهل يجب الجمع باخراج كل واحد من الدليلين او لا بد من الاخذ بالترجيح فيما اذا وجد والتخيير عند عدمه ظاهر العبارة المنقولة عن غوالي اللئالي هو وجوب الجمع فان عبارته باطلاقها تدل على المقام وان احتملت المعنى الذي ذكرناه سابقا في العام والخاص كما لا يخفى على من اعطاه حق النظر والتحقيق هو عدم وجوب

الجمع بل لا بد من الاخذ بالمرجح عند وجوده والحكم بالتخيير بين الدليلين عند عدمه وذلك لوجهين الاول ان بناء العرف في امثالهم في امثال المقام على الاخذ بالترجيح دون الجمع بطرح الظاهرين والاخذ بمعنى ثالث فانهم اذا ورد عليهم نظير المقام لا يتاملون في اخذ المرجح ثم التخيير ويعاملون في الظهور معاملة نصين وانما يتامون في صرف السند وذلك ظاهر لمن لاحظ العقلاء العرفية ولعل السر في ذلك هو ان صرف الظاهرين عن ظاهرهما يتوقف على وجود قرينة صارفة لهما فقد انتفائها لا يعقل الحكم بصرف اللفظ من ظاهره لانتفاء ما يقتضي ذلك ولا يصلح لذلك في المقام شيء عدى ما قد يتوهم من ان الاخذ بدليل السند والحكم بصدوره قاض برفع الظهور و ارتكاب التاويل في الظاهر وهو ليس بسديد لان مجرد الحكم بالصدور لا يقتضي بكون الصادر قرينة صارفة لشيء اذ لا يكون الشيء قرينة من الامور يجب مرجعها الى الظهور في مفادها عن مفاد ما فرض كونها قرينة له والمفروض ان الحكم بالصدور ليس كذلك وتوضيح المقام ان مفاد ادلة التصديق بالخبر هو الحكم بصدوره عن الامام ومطابقة الحكاية للمحكي عنها وبعد هذه الحكاية واما وجوب الاخذ بظاهره سواء كان ظهوره مستندا الى نفس اللفظ او الى قرينة صارفة فلا دلالة في ادلة التصديق بالخبر عليها بوجه بل الوجه في ذلك هو الاخذ بالطرق العرفية في تشخيص المرادات في الالفاظ من اعمال اصالة الحقيقة والاخذ بمفاد القرينة الصارفة في الاستعمالات المجازية لمكان اظهرية القرينة من ظهور الوضع بالنسبة الى الحقيقة فالقرينة انما هو من لوازم نفس الظهور فلو لم نقل ان الاخذ بظهور الدليلين قرينة على طرح احد الصدورين فلا مجال للقول بالعكس لانتفاء ما يقتضي بذلك واما ما قد عرفت في المرتبة الاولى من الحكم بتقديم ظهور الخاص على العام لورود الامر

الامرين طرح السند في الخاص ما الدلالة في العام فلا ينافي ما في المقام للفرق الظاهر
بين المقامين من صلاحية الخاص للقرينة دون المقام لعدم الارتباط بينهما وبالجملة
ان التصرف في الدلالة في المتباينين مما لا يقضي به دليل واما طرح احدهما تخييرا او الآخر
بالآخر فهو مما يقضي به العرف في امثال المقام بعد العلم بيقين المصلحة عند دوران
الامر بين المتعارضين فان قلت اذا فرضنا روايتين ظاهرتين في معنى غير واقع او غير
ممكن فاللازم صرفهما عن ظاهرهما وحملهما على معنى واقع ممكن قريب من معناها الحقيقي
كما انه يجب بذلك قولهم اذا تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات ولا فرق في ذلك بين رواية
واحدة او روايتين فلا بد من حمل الخبرين المتعارضين على معنى لا منافاة بينهما جمعا
بينهما ودفعا للتعارض قلت القاضي بالفرق بين الرواية الواحدة وما نحن بصدده هو
العرف فان التنافي في الواحدة على الحمل دون المقام اقول ولعل الوجه في ذلك ان
الامتناع في الرواية الواحدة بعد الحكم بالصدور قاض بالتأويل فيصير قرينة عقلية
على وجوب الحمل بخلاف المقام لامكان دفع الامتناع بالطرح فان اعمال في الجملة فهو غير لازم
التأويل في الرواية الواحدة فالطرح في المقامين بعد التأويل فتأمل فان قلت اذا علمنا
بصدور الخبرين عن الامام عليه السلام كان سمعناهما منه شفاها فلا بد من صرف الدلالة قطعا
وبعد ما فرضنا من قيام الاخبار الظنية مقام العلم من حيث وجوب التصديق بها والعمل
بها فيجري فيها ما يجري في الاخبار العلمية وقضية ذلك هو التصرف في الدليلين مع الحكم
بسلامة السندين قلت نعم ولكن يجب ان يعلم ان صرف الدلالة في القطعيين و
عدم التعرض للسند فيهما بالتخيير انما هو من اثار نفس القطع واقتضائه وتنزيل الظن منزلة
القطع لا يقتضي الا بان يكون ترتيب اثار القطع عليه والاثار الواقعية من حكم التخوف
بتخيير

بشيء آخر كما لا يخفى وبعبارة اخرى القطع بالصدور في المتعارضين يصلح قرينة لصرف
الظاهر فيهما بواسطة خاصية في نفس القطع بخلاف ما يقوم مقامه من الظن بالادلة التعبدية
الثاني ان الجمع بين الدليلين على الوجه المذكور ينافي اخبار التخيير فان الحكم باختصاص
مورد التخيير في الاخبار بما اذا لم يكن الجمع بينهما ممكنا بوجه من الوجوه كان يكون المعاني
المجازية فيهما معلوم الانتفاء او غير محتمل الارادة خلاف الظاهر اذ على تقدير وجود مثل
هذا المورد فهو في غاية القلة لا ينبغي ان يحمل هذه الاخبار مع كثرتها واشتهارها وتعاضدها
على مثل هذا المورد النادر الذي يكاد ان لا يوجد مع ان ما عن علماء الاثر اذ ما من لفظ الا وله يحتمل
معان مجازية عديدة فكيف يصح حملها عليه فان اطلاقهما قاض بذلك ومع عدم مساعدة
العرف على الحمل كما في العام والخاص اللازم هو الاخذ بالاطلاق على ان مورد السؤال
في بعضها في الامر والنهي وهو يكشف عما ذكرنا بقي الكلام في المرتبة الثانية وهي ما يكفي في
رفع التعارض صرف احد المتعارضين عن ظاهره فقط فيحتاج الى شاهد كما تعارض
العامين من وجه كما في قولنا اكرم العلماء ولا تكرم الفساق وما ورد منهم عليهم السلام
من قولك اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وقولهم لا بأس بخرء الطير وفي حكم ما
اذا تعارض ظاهران لا يكون بينهما ترجيح في نفس الظهور على وجه يكفي في التأويل وصرف
احدهما كما اذا قيل لا ينبغي ترك غسل الجمعة واغتسل للجمعة على القول بعدم الظهورية للامر في
الوجوب من دلالة قولنا لا ينبغي الترك في الاستحباب فانه ح يكفي في رفع التناقض
حمل الامر على الاستحباب او حمل لا ينبغي على الوجوب فكيف كان فهل يجب الجمع بين الادلة
بطرح الظهور بين الاجمال نظرا الى ان تناقض كل منهما اصالة الظهور بالاخر او يجب التخيير نظرا
الى اطلاق ما دل على التخيير عند التعارض او يفصل بين العامين من وجه ففي مورد تعارض

بنوع من الترجيح الى ما يقتضيه الاصل او غير ذلك كما اذا لم يكن ذلك وبين ما هو في حكمه
فيجب الاخذ باخبار التخيير وجوه قد يقال بالاول نظرا الى صلاحية كل واحد من الظهورين
لصرف ظهور الآخر فيحكم في مورد التعارض بالاجمال كما يقضي بذلك ملاحظة العرف
في المقام وفي نظائره ثم ان بعد وجود ما يصلح لان يكون قرينة من الطرفين لا معرض من
ذلك اذا لم يكن بينهما ترجيح واما عند الترجيح فمن المعلوم هو الاخذ بالراجح كما
اذا كان التخصيص في احدهما بالمورد او كان احدهما اقوى افرادا من الاخر او نحو ذلك
ملحق بالعام والخاص المطلقين من حمل العام على الخاص والسر في ذلك ان العرف متى ما
لم ينزلوا الظاهر منزلة النص في المتعارضين لا يلتفتون الى صرف السند وطرحه وتنزيل
الظاهر منزلة النص انما هو بواسطة علم قرينة توجب الصرف وعدم صلاحية شيء لذلك
كما في المتباينين واما اذا وجد عندهم ما يصلح لذلك فان كان معينا في احد الظاهرين
كما في العام والخاص وما يقرب منه من المطلق والمقيد والظاهر والاظهر والعامين من وجه
فيما اذا كان شمول احدهما لمحل التعارض اظهر من الآخر بوجه من الوجوه فمن الواضح تقديمه
على غيره في جميع الاقسام وقد عرفت الوجه في ذلك كله كما تقدم وبين بذلك توضيحا في
المقام انه متى فرض احد المتعارضين اظهر من الآخر وجب تقديمه لدوران الامر بين الاخذ
بدليل علمي وهو اصالة الحقيقة في العام وبين الدليل الاجتهادي اذ ما هو معتبر في
حكومته على الاصل المعول في الظاهر وبيان ذلك ان دليل الاظهر اما ان يكون مخصصا
بمضامينه كان يكون اجماعا مثلا او لا فعلى الاول فلا اشكال في تقديم الاظهر على الآخر
فان الاجماع الدال على حجية الاظهر ووجوب الاخذ به دافع للشك في مورد اصالة
الحقيقة للقطع بالتخصيص عند وجود ما يصلح له مع القطع باعتباره واما على الثاني فلان
العام

العام على حجية الخاص كما في اية النبأ مثلا فاعمال الاصل فيه مزيل لاعمال الاصل في العام
الذي تعارض الخاص لان الشك في تخصيص المعارض ناش من الشك في شمول دليل
الحجية للخاص وبعد اعمال الاصل في دليل الخاص يقطع باعتباره فيحصل القطع بالتخصيص
فان قلت كما ان اية النبأ تدل على حجية الخاص كذلك تدل على حجيته فاصالة الحقيقة في
دليل الحجية متعارضة فان اعمال الاصل في دليل الحجية بالنسبة الى الخاص يوجب
تخصيصه بالنسبة الى العام في مورد التخصيص واعمال الاصل تحيرا بالنسبة الى مورد
التخصيص في العام يوجب تخصيصه بالنسبة الى الخاص ولا مرجح لاحدهما على الآخر
قلت نعم ولكن اعمال الاصل بالنسبة الى الخاص اولى لان بعد ما فرض من شمول
العام الدال على الحجية للخاص لا يبقى لاصالة الحقيقة فيه بالنسبة الى مورد التخصيص محل
فكانه خارج عن الارادة في اول الامر بخلاف ما اذا اخذ باصالة الاصل في دليل الحجية
بالنسبة الى مورد التخصيص فيلزم تخصيصه بالنسبة الى الخاص من غير مخصص يقتضي ذلك
لان شموله لمورد التخصيص لا ينهض قرينة على خروج الخاص مثل ما عرفت في استصحاب
المزيل والمزال ومرجع ذلك كله الى نفس الظهور كما لا يخفى هذا اذا كان ما يصلح للصرف
معينا في احد المتعارضين واما اذا كان ذلك موجودا فيهما كما في العامين من وجه فما
في حكمه فيقتضي كل واحد منهما بالقرينة مع عدم المرجح لا مجال لانكار الاجمال وما ذكرنا كما
يكفي في دفع توهم الاخذ باحدهما تعيينا في مقام التعارض كذلك يكفي في دفع توهم التخيير فيهما
ايضا لان مورد التخيير فيما اذا كانت الدلالة في كل منهما كان كاشفا عن محتملة التأويل بحسب
الاوضاع والقرائن العرفية واللغوية واما عند احتمال التأويل لوجود ما يصلح
للقرينة فليس من مورد التخيير بوجه وتحقيق ذلك ان لكل واحد من العامين من جهة سندا

ودلالة الدليل لو دل على لزوم الاخذ بالسند فيهما وفي مثله لها فالامر دائر بين
طرح دليل السند عقلا والحكم بالتخيير وبين طرح دليل الدلالة والحكم بالاجمال
الثاني اولى لما عرفت من كونه من لوازم الدليل الاجتهادي ونظير ذلك في الرواية
الواحدة اذا لم يمكن حملها على مدلولها الحقيقي مع تعدد وجوه المجاز وتساويها في القرب
الى الحقيقة والفرق بين المقام والمتباينين حيث حكمنا فيهما بالتخيير دون المقام هو ان
وجه التصرف فيهما منحصر في التصرف في السند لعدم امكان التصرف في الدلالة فيهما الا
ما يقتضيه من القرينة الصادقة بخلاف المقام فان وجه التصرف في الدلالة لا يمكن الا
مع الاولوية فكان السند فيهما معروض التصديق والثاني انما هو بين الدلالة
للحكم بالاجمال فيتوقف في الحكم ويرجع في العمل الى اصل عملي مطابق لاحدهما على
تقدير انتفائه فان استفدنا منها نفي الثالث فلا بد من التخيير العقلي بين الاحتمالين
والا فالمرجع اصل ثالث ويمكن الاستناد للوجه الثاني باطلاق ادلة التخيير عند
التعارض بعد انقطاع اليد عما يصلح مرجحا لاحدهما وربما يمكن دعوى مساعدة العرف
على ذلك ايضا الا انه لا يخلو من اشكال فان موارد التخيير مختفية غالبا فانها سهل عسر كالالا
يخفى ومنه يظهر وجه التفصيل بعد ما عرفت وجه الاول ايضا ولعله الاقرب ايضا فان مساعدة
العرف على التخيير في العامين من وجه يوجب التفكيك في السند فان في غير مورد التعارض
لا وجه للتخيير فلا بد من الحكم بصدورهما في غيره وترتيب اثار الصدور وفي محل التعارض
من طرح احدهما وهذا وان كان غير عزيز في الاحكام الشرعية الظاهرية الا ان الالتزام
به في الادلة العرفية مستهجن في النهاية ومستبعد في الغاية وذلك بخلاف الحكم في العامين
من وجه فانه لا استبعاد في التخيير بينهما مضافا الى ان صلاحية التصرف في العامين في كل واحد

منها

واحدة منها بالنسبة الى الاخر لعلها اوفق من الصلاحية في غيرهما فتدبر هذا هو تمام الكلام
في المراتب الثلثة المتقدمة ولكنه مخصوص في الادلة الناهضة في الاحكام واما الجمع بين
الامارات القائمة على الموضوعات الخارجية كما اذا تعارضت البينات فلوجوب الجمع بينهما
بالحكم بالتنصيف ونحوه وعدمه محل اخر يطلب منه تفصيله واما اجماله فنقول اذا تعارض
الامارات في حقوق الناس فهل يحكم بالتساقط والرجوع الى امارة اخرى او يجمع
بينها حيث ما يمكن الجمع بينها فاذا شهد عدلان بان الملك الفلاني لزيد وشهد اخران
بان المشهود عليه لعمرو فهل يحكم بالتنصيف بينهما اولا الظاهر هو الاول بل عليه جماعة من الفحول فان
فيه اعمال للامارتين وتصديقا للبينتين في الجملة بخلاف القول بالتساقط اذ لا تصديق
فيه اصلا مع انه من الامور الواجبة والاخذ باحدهما بالكلية تضييع لحق الاخر بالكلية ولعله
يساعده العرف ايضا ومن هنا يظهر ان الجمع في المقام غير الجمع هو التنصيف وربما يقال ان
الجمع بهذا الوجه يوجب المخالفة القطعية بالنسبة الى غير من له الحق بخلاف الحكم لاحدهما فانه
يوجب المخالفة الاحتمالية لانه كما يحتمل ان يكون لغير من له الحق يحتمل ان يكون له الحق وفيه ان التنصيف
كما يوجب المخالفة القطعية يوجب الموافقة القطعية فالامر دائر بين تحصيل الموافقة الاحتمالية
في الكل وان استلزم المخالفة القطعية كذلك ولا يبعد ترجيح الاخير على الاول في كلام للبعض
ايضا كما في حقوق الناس فتدبر هذا تمام الكلام في الجمع بين الدليلين على اختلاف مراتبه
وقد عرفت ان الجمع فيما يجب الجمع انما هو موافق للقواعد وفيما لا يجب لا دليل على الجمع من
الخارج ايضا واما موارد التخيير فيما لا يمكن الجمع مع الانقطاع عن المرجحات الصدورية
وربما يظهر من بعضهم في بعض موارد التعارض في العامين من وجه كقوله اغسل ثوبك من
ابوال ما لا يؤكل لحمه وقوله لا باس بخرء الطير اعمال المرجحات الصدورية وقال بالتخيير فيهما

الانقطاع الا انه قام الاجماع على عدم التخيير وضعفه ظاهر فان عدم الحكم بالتخيير في موارد
تعارض العامين من وجه ليس لمخالفة القواعد حتى يحتاج في مخالفتها الى خارجي من اجماع
ونحوه بل لا محل للتخيير فيه كما هو ظاهر مما مر ومما قررنا يظهر ايضا فيما اذا تعارض جهة
الصدور في الخاص والعام وهكذا باقي الاقسام والله الموفق وهو الهادي **هداية**
في بيان الوجوه التي يقع الترجيح بها وهي اربعة **الاول** الترجيح من حيث الصدور
كتقديم ما رواه الاعدل او الاورع على غيره **الثاني** الترجيح من حيث جهة الصدور كتقديم
ما لا يحتمل الا الفتوى على ما يحتمل التقية **الثالث** الترجيح من حيث المتن كتقديم ما هو
افصح على غيره نظرا الى ان احتمال الصدور اقرب في الاخر فيرجع اذن الى الوجه الاول
الرابع الترجيح من حيث الدلالة كالحكم بتقديم الاظهر على الظاهر وبعد ما عرفت من رجوع
الثالث الى الاول فالضابط ان وجوه الترجيح تختلف باختلاف وجوه التعارض وهو قد يكون
في السند وقد يكون في جهة الصدور وقد يكون في الدلالة فان ما هو المناط في
دليلية الادلة اللفظية هو احد هذه الجهات في الدليل كما مر غير مرة اما الكلام في المرجحات
التي بها يترجح احد الدليلين على الاخر دلالة فتحقيقه ان يقال ان الكبرى في ذلك معروفة
وهو الحكم بتقديم الاظهر في اي مرتبة كانت على الظاهر كذلك وبعدها هو المعروف من ان مناط الدلالة
في الالفاظ على الظهور والاخذ باصالة الحقيقة انما هو بعد ما يصلح لان يكون قرينة صارفة
للظهور في طرف الاصل واما بعد وجود ما يصلح لذلك فالمعهود من طريقة اهل اللسان التي هي
المرجع في باب الالفاظ وكشف القناع عن وجوه المرادات هو الاخذ بذلك وكما انه في
ذلك بوجه انما الكلام في تمييز موارده وتشخيص الصغريات وهو في غاية الاشكال اذ ما
من امر يرجع فيه الى العرف الا وفيه امور خفية لا يكاد يطمئن الناظر في الحاقها باحد الطرفين

فيلحق بالمجاز

فيلحق بالمجاز لمكان التردد فيها ومع ذلك فقد تكفلوا لبيان هذه الموارد وتفصيلها
وضبطوا لذلك بابا سموه بباب تعارض الاحوال من وجوه التصرف بجامع الظاهرين
على وجه يندفع به التعارض بينهما وهي امور خمسة النسخ والاضمار والمجاز والتخصيص و
التقييد فان تعارض الدليلين بحسب الدلالة يرجع الى تعارض احد هذه الوجوه بعضها
مع بعض ثم ان التعارض قد يقع بين نوع واحد منها كتعارض التخصيص مثله والمجاز كذلك
كالتقييد والاضمار مثلا وقد يكون بين افراد نوعين منها وهو قد يكون ثنائيا وقد يكون
ثلاثيا وقد يكون رباعيا وقد يكون خماسيا ونحن نتعرض لاحكام التعارض الثنائي
ونجعله احكام منها فنقول ان كان التعارض بين نوعين منها فاذا وقع التعارض بين النسخ
وغيره فالظاهر تأخر النسخ من غيره لان الغالب هو عدم النسخ حتى بالنسبة الى الاضمار ايضا
الا انه قد يمكن ان يكون في خصوص مورد يحكم فيه بتقديم النسخ على غيره مطلقا لخصوصية
في نفس ذلك المقام لاستعداده لما عرفت من ان المعيار هو الظهور العرفي واذا وقع التعارض
بين المجاز والتخصيص فالمعروف بينهم تقديم الثاني لان العرف يساعد على التقديم في الغالب
للغلبة ولست اقول ان التخصيص بالنسبة الى سائر انواع المجازات المعمولة في الحقائق اغلب وكل
ان اغلب العموم مخصص كما يظهر من بعضهم لفساد الاول قطعا والحكم بتقديم التخصيص فيما
[illegible] الامر بينه وبين المجاز ولو في كلمة اخرى بل اقول ان ارتكاب التخصيص في العام اكثر من
[illegible] سائر انواع المجاز في الحقائق وبعبارة واضحة ان ارادة غير زيد من العلماء بنحو
اكثر من ارادة الرجل الشجاع من الاسد فلو دار الامر بين ارتكاب نوع من المجاز في العام او
في غيره وبين التخصيص فيحكم بالثاني وهذه الغلبة مسلمة في الواقع وتصير منشأ للظهور العرفي
واذا تعارض التخصيص والتقييد فالمعروف بينهم تقديم الثاني وتحقيق المقام انما يظهر من بعد ما

هو التحقيق في مسئلة الاطلاق والتقييد ولا بأس باشارة اجمالية اليهما فنقول ان الطلب
الذي وقفنا عليه في تضاعيف كلماتهم ان الاطلاق والتقييد انما يعتبران على وجوه
فتارة يعتبر الاطلاق من حيث ملاحظة الاحوال على وجه لا يعتنا الاحوال المختلفة المقارنة
للمطلق من افراده كما في اطلاق الامر بالنسبة الى الحالات التي يقع المأمور به
فيها فان تلك الحالات لا يحتمل ان يكون من افراد الطلب ولكن يعتبر اطلاق الامر وتقييده
بالنسبة اليها مثلا يحكم باطلاق الطلب ويؤخذ بها شك في تقييده بوقوع حادثة
وعدمه مع ظهور ان الصادر من الامر لا افراد له لانها هذا التي كشف عنها باستعمال الامر فيها
امر واحد شخصي يمتنع فرض صدقه على كثيرين اللهم الا ان يكون تلك التقييدات راجعة الى
المطلوب فيمكن ان يكون الطبيعة المطلوبة تختلف افرادها بواسطة اختلاف تلك الحالات
بها او انضمامها اليها الا ان ذلك لعله خلاف ما يساعده كلماتهم وان كان مطابقا للتحقيق
في مباحث المتقدمة وان سبب التفصيل في اجزائها وتارة يعتبر الاطلاق بالنسبة الى
الطبيعة التي تثبت بالقرينة الحمل على وجه لا يضر في ذلك اختلاف الشياع الطارية
عليها وتارة يعتبر الاطلاق بالنسبة الى الطبيعة المرسلة التي ليس في نفسها الا نفسها
محذوفا منها جميع ما عداها والفرق بين هذين الوجهين ظاهر اذ هما بعد اشتراكهما في
ان الاطلاق فيهما ملحوظ بالنسبة الى الافراد ضرورة ان الرقبة انما يلاحظ اطلاقها بالنسبة
الى المؤمنة والكافرة وكذا قولك جئني برجل انما يلاحظ اطلاق الرجل بالنسبة الى زيد و
عمرو انما يمتاز الاول عن الثاني بان الملاحظة للافراد فيه بدلي بخلاف الثاني فانه شمولي لا
بمعنى العموم الاصولي بل بمعنى الاصالة ... وذلك ظاهر ... اختلاف هذين
الوجهين للوجه الاول ايضا ظاهر كما لا يخفى واذ قد عرفت هذه الوجوه فاعلم انهم اختلفوا في

ان تقييد المطلق

ان تقييد المطلق هل يوجب مجازا في المطلق او لا على اقوال ثالثها التفصيل الذي جنح اليها
بعض المتأخرين على ما حكي التفصيل بين ما اذا قيد بقيد متصل بالمطلق كقولك رجل مؤمن
وبين ما اذا قيد بمنفصل كما اذا كان المقيد عقلا او اجماعا مثلا ولم نظفر
منهم الفرق بين وجوه المطلق من الاعتبارات المتقدمة وكيف كان فالحق ان التقييد ليس
مجازا مطلقا سواء كان متصلا او لا وسواء في ذلك وجوه الاطلاق اما بالنسبة الى الوجه
الاول فذلك اظهر من ان يخفى على اوائل العقول فان المجاز عبارة عن الكلمة المستعملة في خلاف
ما وضعت له وهل ترى قولنا اضرب رجلا الفرق في قولنا اضرب رجلا في الدار او قائما او
ضربا شديدا او نحو ذلك من وجوه متعلقات الفعل كان يكون اضرب باعتبار ما هو دال على
الطلب من الصيغة مستعملة في خلاف ما وضعت له من الطلب ولو كان الامر على ما ذكر لا بد
الى ان يكون اللفظ مستعملا في مجازات متعددة عند تعدد وجوه التقييد على وجه الاحاطة
بها ومستعملا في بعض مجازاته وحقيقته اذا اعتبر التقييد بالنسبة الى بعض الوجوه القابلة
له والانصاف انه لم يظهر من احد القائلين بالمجازية ذهابهم الى ذلك ايضا نعم ربما
يظهر من بعضهم المجازية بالنسبة الى التقييد بالشرط حيث يحكمون بان الامر حقيقة في الطلب
المطلق مجاز في الطلب المشروط وهو غير بعيد لان التفكيك بين اقسام التقييد مما لا يقتضي
ان الطلب المشروط ليس خارجا عن حقيقة الطلب على ما هو المحقق في مقامه فلا وجه للقول ب
اللفظ الموضوع بازاء الطلب انما يصير مجازا ان استعمل لان يكشف الطالب عن هذا القسم
من الطلب على تقدير القول باختصاص الامر بالطلب المطلق وكيف كان نحن في هذه الدعوى في
اطلاق الهيئة والصيغة ظاهرة اما بالنسبة الى الوجه الثاني فيرجع النزاع فيه الى تعيين
مدلول النكرة من حيث ان المعتبر فيها التجرد عن امور يتعين بها تلك الخصوصيات او مدلولها

مردد بينها على ما يراه البعض من جريه مدلولها او التجرد فيها عن الخصوصيات ايضا
على ما يظهر من مقالة المشهور من كونها كليا او لا يعتبر في مدلولها التجرد بل مدلولها
مأخوذ لا بشرط شيء من الامور المعينة او نفس المشخصات على اختلاف القولين فلعل
القائل بالمجازية انما زعم ان مدلولها مأخوذ بشرط ان لا يكون معه قيد فاذا انضم
اليه القيد يجب تجريده عن قيد التجرد ليصح التقييد فيصير مجازا ولكن التحقيق خلافه
كما يساعد بذلك العرف لعدم الاستنكار في التقييد عندهم ابدا فلو استعمل النكرة مرادا
بها فرد خاص لو لم يكن الخصوصية مقصودة باللفظ على ان يكون اللفظ مرادا ناكشفا
عن المركب لم يكن مجازا وان كان اللفظ مستعملا في الفرد الغير المعين من حيث تعينه بذلك
المعين للمدلول عليه بلفظ آخر واما اذا كانت الخصوصية مدلولا عليها بلفظ النكرة فلا ينبغي
الارتياب في كونها مجازا الا ان ذلك خلاف المفروض فان الكلام في عنوان التقييد وخروجه
عنه ظاهر واما بالنسبة الى الوجه الثالث فالامر ايضا ظاهر لان الحق على ما يشهد به العرف
ان اسم الجنس موضوع للطبيعة المهملة السارية في حد ذاتها في جميع الافراد والخصوصيات
على وجه لا يذهب عنها شيء منها في هذه المرتبة وهي موجودة في جميعها فان العرف ... المهية
الخارجية والذهنية ... في الذهن يتصور مهية مطلقة تارة بلاحظ معها ما خوطب شيء اخر وتارة
لا يلاحظ معها شيء اخر وقد يجرد عن هذه الملاحظة ايضا فهي في هذه المرتبة ليست الا هي
فانها نفس المعنى والمهية في نفسها مع قطع النظر في جميع ما عداها وهذه هو المقسم
للاعتبارات اللاحقة للمهية وبها يتميز المعتبر في المقسم ليس الا نفس المهية مع لا تغاير
بكونها نفس المهية من غير اعتبار هذه الملاحظة والالتفات في القسم الا كان ...
مأخوذة بشرط شيء فالقيود المعتورة على المهية انما تلحق المهية في هذه المرتبة السارية

التي

التي هي مع الكثير كثير ومع الواحد واحد وتتصف بالامور المتقابلة في حد حد ذاتها
كالفصول اللاحقة لها وذلك معنى ما قيل من ان اللابشرط لا ينافي الف شرط ويجتمع
معها فلو فرض لحوق قيد بتلك الطبيعة المطلقة فاما ان يراد من اللفظ الدال على المطلق
تلك الطبيعة المقيدة فذلك وان لم يوجب تصرفا في نفس المعنى لما عرفت من عدم تطرق التغير
في المهية المطلقة بواسطة لحوق الشرط والقيد الا انه يوجب تصرفا في اللفظ الدال على
المهية من حيث انه لم يجعل مرآة للمعنى من حيث هي هي بل المقصود باللفظ كشف المهية المقيدة
ولا ريب في كونه مجازا واما ان يراد من اللفظ نفس المعنى ولو حال حصوله مع شرط خاص
على وجه يكون ذلك الخصوصية كاشفا آخر عمل ما كشف عن نفس المعنى من اللفظ المطلق من
لفظ آخر فمما لا ينبغي الارتياب فيه في كونه حقيقة من دون شائبة المجازية ومما ذكرنا
يظهر لك ضعف ما افاده بعض المحققين في تعليقاته على المعالم حيث زعم اختصاص كون
المطلق فيما اذا قيل بان اللفظ موضوع للمهية التي هي مقسم الى اقسامها بخلاف ما اذا قيل
بكونه موضوعا للقسم من حيث ان المعتبر في القسم هو التجرد كان يكون التقييد بكونها لا بشرط
معتبرا فيها وقد عرفت فساده ان ذلك ناش من عدم الفرق بين القسم والمقسم وقد قلنا
ان التمييز حاصل بالاعتبار بمعنى ان المهية اللابشرط تارة يلتفت الى كونها منشأ
لانتزاع هذا الاعتبار منها وتارة لا يلتفت الا الى نفسها وان كانت منشأ الانتزاع
هذه الصفة حال الالتفات الى نفسها ايضا فلا فرق فيما نحن بصدده بين ان يكون اللفظ
موضوعا للمقسم او يكون موضوعا للقسم نعم لو قيل بان قيد التجرد مأخوذ في معنى اللفظ
كان التقييد مستلزما لالغاء قيد التجرد عن المعنى ليصلح لان يكون مقيدا فيكون المطلق
مجازا من حيث استعماله في جزء المعنى الموضوع له ولكنه فاسد قطعا كما اشعر بذلك كلمات

اللغويتين ويساعده الاعتبار الصحيح والوجدان الصريح ولا فرق في ذلك بين ان يكون القيد مرادا من المطلق اولم يكن مرادا فاكان يكون متصلا او مجرد كون القيد غير متصل بالمطلق لا يدل على ان المراد من لفظ المطلق ليس معناه الحقيقي فلعل القرينة المنفصلة جزء من الدال على تمام المراد نعم ربما يكن ذلك معقد قلنا بامكانه في المتصل ايضا كان يكون المراد من المطلق هو خصوص المقيد ويكون القيد المذكور قرينة المجاز فظهر بطلان ما توهم المفصل ايضا فالتحقيق ان التقييد لا يوجب مجازا في المطلق وما هو مجاز منه في الحقيقة خارج عن عنوان التقييد واذ قد عرفت ما قدمناه فاعلم ان المشهور القائلين بالمجازية ايضا زعموا ان التقييد مقدم على التخصيص اذا دار الامر بينهما فان كان ذلك بواسطة الغلبة من ان يتطرق اليها المنع فان ذلك ليس في مرتبة من الظهور بحيث لا يتطرق اليه المنع كما هو الانصاف بل ربما يدعى خلافه وان كان بعيدا في الغاية وان كان بواسطة صحة اطلاق المطلق كالرقبة على المقيد كالمؤمنة دون العام على الخاص فانه لا يصح اطلاق العلماء على جماعة خاصة ويصح اطلاق الرقبة على المؤمنة فهذا ان لم يكن راجعا الى ما هو التحقيق من ان المطلق لا يوجب التقييد مجازا فيه فلا دليل على العبارة في انكشاف المرادات به وان كان بواسطة ان العرف مع تساوي العلتين ربما يقدمون التقييد على التخصيص فهو في محله الا ان ذلك في الحقيقة يؤول الى ان التقييد ليس مجازا ولعل السر في ذلك هو ان شمول المطلق للافراد ليس شمولا وضعيا مثل شمول العام للافراد فعند الافراد العام في قبال المطلق ينهض العام بيانا للمطلق فيكون بمنزلة المقيد للمطلق ويجب الاخذ به ويرتفع اليد عنه وتوضيح ذلك ان نسبة الادلة في حكومة بعضها على بعض وورودها على اخر متفاوتة جدا فرب دليل يرتفع به الدليل الاخر

وان كان

وان كان اوله في الحقيقة الى الاصل عملي مثلا ذلك فيهما اختلاف دليليهما مثلا فيما نحن بصدده من المطلق حجر كونه دليلا في الافراد وليس كونه موضوعا للافراد كما ان العام موضوع لها بل قد عرفت ان المطلق موضوع للمهية المعراة عن جميع الاعتبارات الواحق وعند الاطلاق لا يسبق الى الذهن نفس المعنى وحينئذ كان المراد عنه تلك المهية المطلقة كان على المتكلم ان يكشف عن مراده بلفظ مفيد للمطلق لئلا يكون كلامه قاصرا عن الاحاطة بتمام مقصوده ومراده والمفروض في مقام الاطلاق انتفائه فيحكم العقل بقرينة هذه المقدمة الخارجية بشموله للافراد دون الكلام الحكيم عن وروده في مقام البيان مع وصوله عن الافادة فالمقتضي للاطلاق هو عدم وصول البيان مع وروده في مقامه نعم مجرد عدم وصول البيان يكفي في سريان الحكم المعلق بالمطلق في جميع الافراد حيث ان المهية المرسلة سارية فيها فكان كونه دليلا مستندا الى امرين احدهما اصالة سريان الطبيعة في الافراد وهذا الامر من لوازم نفس المهية المطلقة ومقتضياتها الثاني عدم ما يقتضي تقييد تلك الطبيعة في بعض الافراد فكلما يصلح لان يكون بيانا من الامور المعتبرة عرفا وعادة ينهض بالتقييد ويصير سببا لتقييد المهية على بعض الافراد وليس كذلك القول بالعكس لان الاخذ بعموم العام ليس بواسطة عدم المخصص لان المخصص مانع عن مقتضى الوضع الثابت في العام بخلاف المطلق فان عدم البيان من مقتضيات الشمول فيه ولذلك قلنا بانه البرزخ بين الادلة الاجتهادية والاصول العملية فقد ترى مما اوضحنا ما ذكرنا هو الحكم بتقديم التقييد على التخصيص نوعا على القول بالمجازية وعلى ما هو التحقيق ايضا الا ان القائل بالمجازية انما قال بذلك نظرا الى ما هو الواقع مع كونه عالما فلا واذا تعارض التقييد مع المجاز الاضافي فالظاهر تقديمه عليها لتقدمه على التخصيص المقدم عليه نوعا فان المجاز فقد يكون مهجورا

ومع عدم مساعدة العرف على التخصيص واذا تعارض الاضمار والمجاز فالمقدم غالبا هو الثاني لانه الاغلب واما الاضمار فهو قليل بالنسبة اليه هذا تمام الكلام فيما اذا كان التعارض بين نوعين من الوجوه المذكورة وان وقع التعارض بين فردين من نوع واحد كالتخصيص والتقييد بين ونحو ذلك فقد ذكروا التقديم احدهما على الاخر وجوها اقويها ملاحظة قلة التخصيص وكثرته فرب ما يصل التخصيص حدا يعد في العرف مستهجنا ومن الظاهر ان ارتكاب التخصيص فيما اكثر غير التخصيص واولى لارتفاع ظهوره بزيادة التخصيص ويحتمل ان يقال ان ظهوره اقوى من غير المخصص والمدار على العرف ولا يجري ذلك في التقييد او يجوز ذلك معه وان الظاهر في ترجيح احد التخصيصين على الاخر فيما اذا كان احدهما مسبوقا بالسؤال بان التخصيص في العام الغير المسبوق اولى منه في المسبوق فان اريد منه تخصيص المورد فهو حق وان اريد الاطلاق فهو ممنوع ثم ان جملة من الاصوليين قالوا بتقديم المنطوق على المفهوم عند عدم الاختلاف الا من هذه الجهة فان ارادوا بذلك مفهوم المخالفة فربما يكون له وجه لان المنطوق لعله اقرب عرفا واظهر دلالة منه وان ارادوا الاعم منه ومن الموافقة ففيه ان الاولوية قد تظهر على وجه يكون اللفظ منساقا لبيان الحكم في الفرد الاولى فاللفظ ظهوره العرفي انما هو بملاحظة النسبة اليه وقد يكون اللفظ الهامنا اويه وقد يكون على وجه يستفاد منه حكم الاولى ايضا وان لم يكن سياق اللفظ لافادة الاولى كالاخبار بجهل العالم ان في المعاني الكنائية ايضا بجملة الوجوه المذكورة ففي الصورة الاخيرة يحتمل تقديم المنطوق عليه ولعا في الصورتين الاوليين خلاف وجه للحكم بالتقديم كما لا يخفى وقد يظهر من بعضهم ايضا تقديم الحقيقة على المجاز مع كون قرينة الصارفة فيما اذا دار الامر بين المتعرف فيها هو ظاهر وضعا وبين ما هو ظاهر بواسطة القرينة فان اريد

بذلك

بذلك ان العرف يحكمون بالتقديم فهو مسلم فيما يساعده العرف الا ان المدعي اطراد ذلك وهو مم كيف ومرجعه الى دعوى اقوائية ظهور الناشي من الوضع من الظهور الناشي ومنها ان المجاز مع القرينة يعامل معه معاملة الحقيقة من غير فرق والسر فيه ان القرينة اما قطعية او غير قطعية فالثاني اما قطعية او ظنية لا كلام في الثاني لعدم اعتبار الظن الغير المستند الى العادة في استكشاف المرادات فلا يجوز طرح اصالة الحقيقة في قبال امثال هذه الظنون مما لا يعتبرها العقلاء في استكشاف مطالبهم من عباراتهم وعلى تقدير اعتبارها فالامر يدور مدار اقوائية الظن ولا عبرة بمجرد الاستناد الى الوضع كما هو ظاهر واما القطع فالامر فيه ظاهر لا ريب في تقدمه على غيره فلا يجوز طرح المقطوع في قبال اصالة الحقيقة المعمولة في الحقيقة المقابلة لهذا المجاز المقطوع واما الاول فالقرينة القطعية لا بد وان يكون ظهورها مستندة الى الوضع كما في يرمي من قولك اسد يرمي وحينئذ فنقول لم تعلم ان لا معارضة بين نفس المجاز والحقيقة وانما التعارض في الواقع بين القرينة الصارفة وبين الحقيقة والمفروض استناد الظهور في كلاهما الى الوضع والحكم بتقديم احدهما على الاخر تحكم لا يعقل الا ان القرينة الصارفة بعد تعارضها ما اعترض صارفة بالنسبة اليها يكون امر محلا لتقادم ظهور هذه الحقيقة لانا نقول المناط قوة الظهور فلعل الصارفة لها قوة ندفع بها كلتا الحقيقتين فتم وكيف كان فالمحتاج على ما سمعت مرارا هو قوة الظهور ومن هنا تراهم يقدمون الكلام المشتمل على التاكيد واداة القسم على ما ليس فيه عند التعارض هذا تمام الكلام فيما اذا تعارض الدليلان واما اذا وقع التعارض بين ازيد منه فاما الحكم في التقديم والتاخير هو ما عرفت من تقديم الاظهر على غيره ولكن قد يقع في المقام ان المعالجة بين الادلة لا يتاتى بملاحظتها الترتيب فلو كان في المقام عام وبعد ذلك وقفنا على خاص

ثم على خاص غيره فمن علم بعضهم ان بعد التخصيص الاول تنقلب النسبة بين الدليلين وتصير عموماً
من وجه والمفصّل في المقام انه مثل هذه الاوهام والتنبيه عليها الّا انه لا يقع غيره في مثله
والّا فهذه امور واضحة جلية لا يكاد يعتريها شك ولا يدانيها ريب فنقول ان التعارض
بين الادلة الزائدة على اثنين يقع على وجهين الاول ان يكون التعارض بين واحد
منها وبين الاخرين الثاني ان يكون التعارض بين الجميع وعلى الاول فالخبران المتعارضان
للاخر اما ان يكونا نصين ولو بالنسبة الى معارضه او ظاهرين او يكون احدهما نصاً
والاخر ظاهراً فهذه صور ثلثة الاولى ان يكونا نصين كما اذا ورد اكرم العلماء
ثم ورد بعد ذلك خاص ثم خاص اخر فان كانت النسبة بين الخاصين تبايناً كما اذا
كان احدهما لا تكرم زيداً والاخر لا تكرم بكراً فلا اشكال في عدم ملاحظة الترتيب بينهما
انه لا يتفاوت الحال في ذلك سواء اعتبر التخصيص بهما دفعة واحدة او اعتبر التخصيص باحدهما
مقدماً على الاخر فان العام المخرج منه فرد يعتبر باقياً على عمومه بالنسبة الى فرد مباين
للفرد المخصص فيخصص بالاخر ايضاً من غير اشكال فان كانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً
مطلقاً كقولك اكرم العلماء ولا تكرم الفقهاء ولا تكرم فقهاء البصرة فان اعتبرنا التخصيص
باعم المخصصين فلا اشكال في عدم التنافي بينه وبين الاخص فيكون مؤكداً والنسبة بينهما
بحالها وان اعتبرنا التخصيص بالاخص مقدماً فتنقلب النسبة بين العام الاول والمخصص العام
عموماً من وجه لتعارضهما في فقهاء غير البصرة واختصاص العام بالاصولي واختصاص
الخاص بفقهاء البصرة ومثله ما اذا كانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً من وجه كقولك لا تكرم
الاصوليين ولا تكرم الفقهاء بعد قولك اكرم العلماء فان ملاحظة الترتيب توجب انقلاب
النسبة بعد التخصيص باحدهما الّا ان الواقع عدم ملاحظة الترتيب بينهما بل يجب التخصيص بهما

دفعة لا بهما فرينا ان على التخصيص في العام وملاحظة الترتيب بينهما ان جيء من غير مرجح
لتساويهما في الكشف عن المراد من لفظ العام ولا مدخل للسبق واللحوق في ذلك ولا
في العلم باحدهما قبل الاخر نعم قد يجب ملاحظة الترتيب فيها اذا كان لتقديم احد
المخصصين مرجح مع تفاوت الحال في ملاحظة الترتيب مثل ما اذا قيل اكرم العلماء ثم
بعد ذلك لا تكرم الاصوليين ولا يجب عليك اكرام العلماء فانه لا اشكال في كونهما نصين
بالنسبة الى قوله اكرم العلماء اما الاول فظاهر واما الثاني فلان دلالة لا يجب على عدم
الوجوب بالظهور ودلالة الامر على الوجوب ولا خفاء ايضاً في تفاوت الحال في الفرض
الترتيب في المعالجة فانه على تقدير عدم ملاحظة الترتيب يلزم ارتكاب تخصيص ومجاز
اما الاول فلقوله لا تكرم الاصوليين واما الثاني فلقوله لا يجب فلابد من حمل الامر
على الاستحباب مع تخصيص العلماء بغير الاصوليين بخلاف ما اذا فرض التخصيص اولاً فانه
بعد ذلك يصير العام الاول اخص مطلقاً من العام الظاهر في عدم وجوب الاكرام فيخصص به
لدوران الامر بين التخصيص في قوله لا يجب والمجاز في قوله اكرم وقد عرفت ان التخصيص اولى
من ارتكاب سائر انواع المجاز وكيف كان تحقيق ان المقام مما يتفاوت فيه الحال مع وجود
المرجح لاحد الطرفين فلا بد من الاخذ وهو العلم بالتخصيص بالنسبة الى الخاص قطعاً
سواء حمل الامر فيه على الاستحباب او لا فان الخاص قرينة صارفة للعام قطعية من غير
توقف على امر غير حاصل فيدور الامر بين ارتكاب المجاز في العام الاول وتخصيص العام
الثاني بحمله على الاصوليين في المثال المذكور وقد عرفت الاولوية فيما سبق فتحصل ان الكلام
في الصورة الاولى ان بعض الموارد مما لا فائدة في ملاحظة الترتيب كما اذا كانا متباينين
وبعض مما يتفاوت فيه الحال لانقلاب النسبة الّا انه بواسطة عدم المرجح لا يجوز ملاحظة

الترتيب وبعض الموارد مما يجب الملاحظة لوجود المرجح كما عرفت ولابد ان يعلم ان ما
ذكرنا من اختلاف الاقسام واحكامها انما هو ملحوظ في المخصصات المنفصلة كما عرفت في
الامثلة المذكورة واما المخصصات المتصلة كالصفة والشرط والغاية وبدل البعض
ونحوها فاللازم فيها ملاحظة الترتيب لكونها جزء من العنوان فما يحتمل معارضته للعنوان
انما يوجد معارضاً بعد اخذ العنوان على جميع انحاء وجوده نعم قد يشك في بعض
المخصصات في انه ملحق باي الفرضين فيشك في حكمه ايضاً كالاستثناء اذ يحتمل ان يكون
من قيود الموضوع كالصفة ويحتمل ان يكون كالمخصص المنفصل كقولك لا تكرم زيداً
بعد الامر باكرام العلماء والظاهر الحاق الاستثناء بالمخصصات المتصلة فان قولك جائني
القوم الّا زيداً يجري مجرى ما جائني غير زيد ولا يعد عندهم من الكلامين المنفصل
احدهما عن الاخر وربما يكون ما ذكرنا من الاشكال في الحاق الاستثناء وجهاً لاختلافهم
في العارية حيث انهم نفوا فيها الضمان الّا عند اشتراطه ثم انهم اختلفوا في الذهب والفضة
فقال بعضهم بالضمان ولو عند عدم الشرط وبعضهم خص الحكم بالدراهم والدنانير وحكم
بعدم الضمان في غيرهما كما عن الايضاح محتجاً في ذلك برواية دلت على استثناء الدراهم
والدنانير فحكم بتخصيص ما دل على استثناء مطلق الذهب والفضة واورد عليه ثاني المحققين
بانه لا تعارض لان استثناء الذهب والفضة في الرواية يقتضي ثبوت الضمان في هذين
الجنسين واستثناء الدراهم والدنانير في الرواية التي تضمنته يقتضي كون المخرج من
العموم الدراهم والدنانير ولا تعارض بين المخصصين فيحكم بخروج الجنسين وظاهره
انه فرض الاستثناء من قبيل المعارض المنفصل والاّ فعلى تقدير الاتصال فلابد من سلوك
ما سلكه سيد الرياض تبعاً للفاضل السبزواري من ان النسبة بين ما دل على ثبوت

الضمان في الذهب والفضة وبين المستثنى منه في الروايات التي استثنى فيها الدراهم و
الدنانير عموم من وجه لتصادقهما في غير النقدين من الجنسين وافتراقهما في النقدين
وفي غيرهما من غير الجنسين كالثوب مثلاً ففي مورد التعارض يرجع الى عموم ما دل على
عدم الضمان وكيف كان فاختلاف المذاهب في هذه المسئلة منشأه اختلافهم في
المسئلة التي نحن بصددها ولعل الاقوى هو الالحاق بالمخصصات المتصلة كما عرفت
كما انه لا يبعد دعوى اقوائية ما افاده صاحب الايضاح لدوران الامر بين رفع اليد عن
الحصر المستفاد من المستثنى والمستثنى منه في روايات الدراهم والدنانير وبين اطلاق المطلق
وهو الذهب والفضة وارادة المقيد ولعل الثاني اولى لان الروايات الاولى اظهر دلالة
في الحصر من دلالة المطلق على الماهية المطلقة كما لا يخفى هذا اذا كان المتعارضان نصين مع
امكان العمل بهما كما عرفت في الموارد المذكورة واما اذا لم يمكن العمل بهما لتباينهما كما في قولك
اكرم العلماء وقولك لا تكرم العلماء العدول وقولك لا تكرم الفساق من العلماء حيث ان
التخصيص بهما يوجب استغراق العام فلابد من التخصيص باحدهما دون الاخر فان وجد ما
مرجحاً لاحدهما والا لزم التوقف والا فالمرجع الى المرجحات الصدورية من غير اشكال الصورة
الثانية ان يكون المتعارضان للثالث ظاهرين فلا يخلو اما ان يكون النسبة بينهما
تبايناً او عموماً وخصوصاً من وجه بالنسبة اليهما جميعاً او بالنسبة لاحدهما فعلى الاول
اشكال في لزوم الاخذ بالمرجحات الصدورية ان وجدت والا فالتخيير وعلى الثاني
فالحكم في مورد التعارض هو الاجمال بناء على ما هو المختار وعلى الثالث كما اذا ورد اكرم
العلماء ولا تكرم العلماء ولا تكرم الفساق فالحكم بالنسبة الى المتباينين هو الرجوع الى
مرجحات الصدور فان وجد مرجح في طرف النهي فلا معارضة بينه وبين النهي في الثالث

وجب في طرف الامر فيطرح النهي ويصير التعارض بين الامر والنهي في العالم الفاسق
ويرجع الى التوقف كما مر وان لم يوجد مرجح في احد الطرفين فلا بد من الحكم بالتخيير
بين المتباينين فان اختار المكلف النهي الثاني فلا اشكال وان اختار الامر فهل
في مورد التعارض يحكم بالاجمال او المرجع الى العام المطروح في قبال الامر وجهان
من ان حكم الشارع بالتخيير رجع الى الترجيح بما يقدح في نفس المكلف فالمرجح موجود
ومن ان في مورد التعارض سقطا فلا بد من الرجوع الى لا تكرم الفساق لسلامته
عن المعارض وحكم الشارع بالتخيير ليس من لوازم رفع اليد عن الثالث ولعل الثاني
اقوى الصورة الثالثة ان يكون احد المتعارضين للثالث نصا والاخر ظاهرا وان كان الظاهر
ان عامين من وجه فلا اشكال لان الخاص اما ان يكون مخرجا لمورد التعارض كالعالم
الفاسق فيما اذا امر باكرام العلماء مع النهي عن اكرام الفساق فيخصص الامر بالعالم الغير
الفاسق والنهي مطلق الفاسق وبذلك يرتفع التعارض واما ان يكون الخاص مخرجا
لمورد الافتراق كان يكون مفاده كنهي عن اكرام الفاسق الغير العالم فيخصص مورد قوله
لا تكرم الفساق بالعالم الفاسق فيصير خاصا مطلقا بالنسبة الى الامر فيقدم عليه
انما ان يكون مخرجا لعنوان يعم النوعين كقوله لا تكرم الاصوليين فالنسبة باقية
بحالها فلا يتفاوت الحال فيه وان كان الظاهران متباينين كما اذا قيل اكرم العلماء
ولا تكرم العلماء ولا تكرم الاصوليين فالاقوى تقديم العلاج في الدلالة على العلاج
في الصدور لان العرف لا يتأملون في ذلك ولا نعم تخصيص العام الاول بالخاص ثم
تخصيص العام الثاني بالعام المخصص لانه في نفس الامر يكون المراد به الاخص وقد
يحتمل القول بانه داخل في الاخبار العلاجية لتباينهما ظاهرا كما انه قد يحتمل التفصيل

ماكان

ما كان الخاص دليلا لفظيا او لبيا فيحكم بالاول في الاول وبالثاني في الثاني الا ان الاقوى
هو ما عرفت هذا تمام الكلام في الصور الثلث المتفرعة على ما اذا كان التعارض بين
واحد من الادلة وبين الباقي واما اذا كان التعارض بين الجميع فالصور المفروضة فيها
تقدم جارية فيه ايضا لان المتعارضات منها بالنسبة الى الثالث لا بد وان يكونا على
احدى الصور مضافا الى ان هذين المتعارضين اما ان يكون احدهما نصا والاخر ظاهرا او
كلاهما ظاهرين فان خصوصية كل واحد منها بالنسبة الى الاخر غير معقول الصورة الاولى
ان يكون المتعارضان نصين بالنسبة الى الثالث مع ظهورهما في نفسهما ايضا كما في قوله
اكرم العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء ويجب اكرام الاصوليين فكل واحد من الاخيرين يخصص
بتخصيص الاول ثم يعالج بينهما بما هو المعالجة لهما من الاخذ بالمرجحات في الدلالة او الحكم
بالاجمال الصورة الثانية الاولى بحالها مع نصوصية احد المتعارضين ايضا كما في قول
القائل لا تكرم العلماء ويجب اكرام الاصوليين ويجب اكرام الاصولي من اهل المشهد فيحمل
العام الاول على الثاني فيحكم بحرمة اكرام ما عدا الاصولي من العلماء والعام الثاني على
الخاص فيحكم بوجوب اكرام اصولي المشهد ولا يتفاوت الحال في ملاحظة الترتيب في هذين
الصورتين كما لا يخفى الصورة الثالثة ان يكون المتعارضان ظاهرين بالنسبة الى الثالث
مع ظهورهما ايضا فالنسبة بين الكل اما ان يكون التباين او العموم من وجه او في بعض الادلة
وفي الاخر الثاني وعلى الاول كما اذا ورد لا تكرم العلماء ويجب اكرام العلماء ويباح اكرام
العلماء لا بد من الرجوع الى مرجحات الصدور وعلى الاول كما اذا ورد اكرم العلماء ولا
تكرم الفساق ويباح اكرام اهل البصرة ففي مورد التعارض وهو العالم الفاسق البصري
يحكم بالاجمال لا انه يحكم بالاجمال في العالم البصري والفاسق العالم والفاسق البصري

وعلى الثالث كما اذا ورد اكرم العلماء ويباح اكرام العلماء ولا تكرم الفساق فيعالج او لا
بين المتباينين بالتخيير عند عدم المرجح وبتقديمه فيؤخذ به ثم يعالج بين الراجح
او المختار وبين الثالث الصورة الرابعة الثالثة بحالها مع نصوصية احدهما ايضا
الصورة الخامسة والسادسة ان يكون احد المتعارضين نصا والاخر ظاهرا بالنسبة الى الثالث
مع ظهورهما في نفسها او نصوصية احدهما بالنسبة الى الاخر ايضا و   كثيرة والحكم في
الضابط في الكل هو تقديم الاظهر على الظاهر من غير ملاحظة الترتيب في حمل الظواهر على
النصوص في تفصيل المسئلة الامثلة بذكرها ثم ان اوسع مما احاط بنا من هذا الجزء يحتاج الى
من الزمان والله الموفق وهو الهادي هداية بعد ما عرفت تحقيق القول في
المرجحات التي يتقوى بها احد الدليلين على الاخر وانه لا بد من تحقيق الكلام في
المرجحات الصدورية وقبل الخوض في المطلب لا بد من ان نعلم ان الحكم برجحان احد
الدليلين على الاخر واثبات الحكم الشرعي باحدهما دون الاخر يحتاج الى دليل ومع عدمه
لا يجوز الحكم بالترجيح لان عند عدم الترجيح فالحكم اما التخيير كما هو التحقيق او التساقط
والتوقف والمفروض قيام البرهان من الطرفين على المذهبين فالاخذ بالترجيح على كل
واحد من المذهبين بدون دليل يوجب طرح برهان القائم على المذهبين بعينه
ومع ذلك اجلى من ان يبين وكيف كان فقد مرت الاشارة منا في الهداية السابقة
الى ان المرجحية كالحجية يتوقف على دلالة وعند عدمها يحكم بعدمها الا ان الشك يجد ذلك
يكفي في الحكم بعدمها فلا بد من الاقتصار على ما ثبت بدليل معتبر كونه مرجحا مثل ما ورد
في الاخبار العلاجية على تقدير انها صالحة عليها كما ستعرف الى غير ذلك من وجوه الادلة
الناهضة على الاخذ بوجوه التراجيح كي تعرف تفصيلها عن قريب ان شاء الله وليسند بذكر

الاخبار الواردة

الاخبار الواردة في هذا المضمار فنقول انها كثيرة جدا بل تبلغ الى نيف وثلثين
على ما حكي الا ان اظهرها دلالة واشهرها رواية مقبولة عمر بن حنظلة وتتلوها
في بعض الوجوه مرفوعة زرارة المروية في عوالي اللئالي فالانسب هو ايرادهما و
الاكتفاء بهما عن غيرهما فقد روى المشايخ الثلثة بل الاربعة لوجودها في الاحتجاج
ايضا هذه الرواية ففي الكافي محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان
عن داود بن حصين عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا
بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك قال
عليه السلام من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذه
سحتا وان كان حقا ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت وقد امر الله ان يكفر به قال
الله عز وجل يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به قلت فكيف
يصنعان قال عليه السلام ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا
وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله
منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله
قلت فان كان كل واحد اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا
فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند
اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال عليه السلام ينظر الى ما كان من روايتهم عنا
في ذلك الذي حكما المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس
بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع و

قال رسول الله

وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله والى رسوله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجي من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنهما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال يؤخذ ما خالف العامة فان فيه الرشاد قلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هو اميل اليه حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات والكلام في هذه الرواية تارة يقع في السند واخرى في الدلالة اما الاول فلا اشكال في اعتبار سند هذه الرواية ولذلك اشتهرت بالمقبولة ولعل تسميتها بها لبس بواسطة كونها معمولا بها عندهم بل لان هذه الرواية لا تندرج في احد اقسام الحديث لاختلاف الاصحاب في بعض رواتها على وجه لا يدخل في واحد منها اصطلاحا الا انه يظهر منهم الاعتماد عليها ثم وكيف كان فرواة هذه الرواية محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة كلهم موثقة فان محمد بن يحيى العطار ومحمد بن الحسين بن ابي الخطاب من اعاظم الاصحاب ومحمد بن عيسى وصفوان ثقتان في حقهما لا يعتنى الى الاعتماد كالبزنطي مع انه من اصحاب الاجماع واما داود فقد قال الشيخ ابن عقده انه واقفي ووثقه النجاشي فتصحيح الفاضل التوني للرواية مبني على ترجيح قول النجاشي لكونه

حكم

لكونه اضبط وقد يقال بان اضبطية النجاشي يعارضه صراحة كلام الشيخ في الحكم بوقفه فان التوثيق ظاهر في الامامية بخلاف كلام الشيخ وعلى ذلك يبتني الرد على من زعم ان صراحة كلام الشيخ تنهض قرينة لصرف كلام النجاشي عن ظاهره وفيه ما فيه غير خفي على احد اذ لا معنى لصرف كلام احد عن كلام شخص آخر اللهم الا ان يقال ان مرجع كلام الشيخ الى العلم بكونه واقفيا ومرجع كلام النجاشي الى عدم العلم فلا تعارض بينهما كما لا تعارض بين مطلق المعدل والجارح وهو كما ترى واما عمر بن حنظلة فقد قيل انه ممن لم يصرح فيه اهل الرجال بمدح ولا قدح الا ان المحكي عن الشهيد الثاني في حاشية الخلاصة انه حقق توثيقه في مقام آخر وقد حكم بوهن التوثيق المذكور ابنه صاحب المعالم ثم حكى عنه بانه قال رأيت بخطه ان الوجه في توثيقه ما رواه الشيخ في التهذيب عن يزيد بن خليفة في باب المواقيت عن الصادق عليه السلام قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت فقال عليه السلام اذن لا يكذب علينا ولا دلالة فيه على التوثيق وهو ما اشار اليه اما اولا فلان الحكم بتوثيقه اولا كان من الشهيد فلعل توثيقه لم يكن مستندا الى هذه الرواية لاحتمال تأخره عن ما كتبه واما ثانيا فلان دلالة الرواية على التوثيق ظاهرة لان عدم الكذب في حال الخاصة لا يصلح ان يكون مرتبا على الاتيان بالوقت كما انه يترتب الدخول في الجنة على الاسلام في قولك لعبد ما قبل اسلمت اذن تدخل الجنة فلا بد ان يكون قوله اذن لا يكذب علينا علة لامر محذوف والظاهر هو ما له مدخل في عدم الكذب كالوثاقة ونحوها وبالجملة فهذه الرواية لا تنقص من توثيق بعض علماء الرجال في الدلالة على الوثاقة فتم واما الثاني فقد اورد عليها بوجوه الاول بانه اخص من المدعى لاختصاص

الاول

مورده بحكم القاضي في القضاء في الموضوعات كالدين والارث ونحوه الثاني انه رجح بالشهرة بعد تساويهما في العدالة ويلزم الاخذ بالاعدل وان خالف المشهور وهذا ظاهر من وجه استقرار عملهم على الاخذ بالضعاف المطابق للمشهور وطرح الصحاح في حال الرواة بلغ في الصحة ما بلغ الثالث ان الاخذ بظاهر الرواية يوجب جواز تعدد الحاكمين في واقعة واحدة وهذا مما لا يكاد يلتزم به والجواب اما عن الاول فيمنع الاختصاص كما يشعر بذلك احتجاجهم بالرواية في القضاء والرواية والفتوى فان العام لا يختص بالمورد وعن الثاني فبما نبهنا عليه في بعض مباحث الظن من ان المراد بالشهرة هل الشهرة في الرواية دون الفتوى او الاعم منهما ولا اجماع على وجوب تقديم الرواية المشهورة في النقل على الرواية التي رواها الاعدل وعن الثالث بانها محمول على ما هو المعهود من استحباب مشاورة العلماء في الحكم كما هو المذكور في آداب القضاء وقد يورد ايضا بوجوه ضعيفة اخر على الرواية وليس بخفي والتحقيق في الايراد عليها امور منها انه قد اعتبر فيها في مقام الترجيح اجتماع امور اربعة الاعدلية والاورعية والافقهية والاصدقية ولا يكاد يظهر ان الاجتماع ايضا ملتزم بذلك اذ قل ما يوجد ما يجتمع فيه الامور الاربع والتفكيك بينهما مما ينافيه ظاهر العطف وعلى تقدير التفكيك فلا دلالة في الرواية على الاقتصار على المرجحات المنصوصة في مقام الترجيح بل يكون على هذا التقدير واردة في مقام ادائه الطريق كما العلم يومي اليه ظاهر الاصدقية كما ستعرف ومنها ان العلم بالاعلمية متعسر في الاغلب اذ غاية ما يتكلف في المقام هو الظن بمجرد الملكة ولعل شدتها في واحد دون واحد فمما لا سبيل لنا اليه جدا فان مراد التخصيص بهذه الامور في امثال

ومنها

زمانا

زماننا الى الرجوع الى ما ذكره اهل الرجال في اوصاف الرواة ومن الظاهر انه لا يستفاد منها ذلك لان مجرد بعض الرواة بذكر بعض مدائحه مما لا دلالة له فيه على عدم اتصاف غيره به وذلك امر ظاهر ومن هنا قلنا بان ما قد يوجد في بعض الاخبار من الثمرات المترتبة على بعض الاعمال لا يدل على افضلية ذلك العمل بالنسبة الى غيره منه ومنها ان ذكر موافقة الكتاب في عداد المرجحات مقارنة لمخالفة العامة ثم تعقيب ذلك الامر بالاخذ بما خالف العامة لعله لاجل لطيفة هي ان كل ما وافق الكتاب فقد خالف العامة والا فلا وجه لذلك لان توسيطه بين الاخذ بالمشهور وبين ما خالف العامة مما لا نعرف له وجها بيان ذلك هو انه لا يخ اما ان نقول بتخصيص الكتاب بالخبر الواحد او لا نقول فعلى الاول لا بد من ذكرها بعد تمام المرجحات اذ لا اشكال على هذا التقدير في جواز التخصيص بعد ما رجح احد المتعارضين على الآخر ولو بواسطة مخالفة العامة وعلى الثاني فلا بد من ذكرها قبل كل مرجح ولا اقل من ان يكون في عرض المشهور ومنها ان الامر بالارجاء والتوقف مما لا يصح على اطلاقه اذ ربما لا يمكن ذلك فلعل ذلك مما يؤذن باختصاص الرواية بما يمكن تحصيل العلم فيه في امثال زمن الائمة عليهم السلام هذا تمام الكلام في المقبولة واما المرفوعة فهي ما انبأها في العوالي عن ابن ابي جمهور الاحسائي مرفوعة الى زرارة قال سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال عليه السلام يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ

بما خالف القوم فان الحق فيما خالف القوم فقلت ربما كانا معاً موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع
فقال اذن فتخير احدهما وخذ به ودع الآخر وفي رواية فارجه حتى تلقى امامك
فتسئله والانصاف ان هذه الرواية مع كونها قاصرة السند لكونها مرفوعة مع عدم
ظهور حال الكتاب الذي رويناها فيه كما طعن فيه بعض من ليس من حجية الطعن في الروايات
كصاحب الحدائق مما لا يغني عن شيء لعدم وضوح وجوه الترجيح المذكورة فيها عندنا
كما ادعى الشيخ الجليل ثقة الاسلام في ديباجة الكافي بل لك حيث ادعى ان ما سوى
التخيير بين الادلة المتعارضة مما لا يمكن استفادته من الاخبار العلاجية لاختلاف مواردها
وعدم العلم بوجوه الجمع بينها مع ان المرفوعة تعارض المقبولة في ترتيب المرجحات فان
المقدم في الترجيح في المقبولة هو الاعدلية ثم بعدها الترجيح بالشهرة بخلاف المرفوعة
فان الترجيح بالشهرة مقدم عليها وان كان يمكن ترجيح المقبولة على المرفوعة على الوجهين
للاعدلية رواتها مع اشتهارها ايضا بالنسبة الى المرفوعة الا ان وجوه الاختلاف
بين هذه الروايات كثيرة ظاهرة متنا وظاهرة بالحق ما وافق الكتاب واقوى
بطرح ما خالف العامة وتارة حاكمة بالتوقف ومرة ناطقة بوجوب التخيير الى غير
ذلك فلا يكاد يستقيم شيء منها كما هو ظاهر على المتأمل في مفاهيمها ومن هنا يعلم سقوط
ما توهمه بعض الاخبارية في الطعن على اساطين العلماء كالعلامة الذي هو بين
ارباب العلوم كالبدر الطالع بين النجوم فانه هو الذي قدس الله تعالى بوجوده على
الفرقة الناجية من ان هؤلاء انما تركوا الاخبار العلاجية واخذوا بالطعن في مقام
الترجيح تبعا للعامة فان هذه الاخبار مما لا يستفاد منها شيء بل لنا ان نقول ان
اختلاف طرق هذه الروايات من اقوى الشواهد على عدم اختصاص المذكورات

بالترجيح

بالترجيح فعليك بالانصاف في المقام والاجتناب عن الاعتساف في تحصيل المرام والله
الموفق وهو الهادي هداية بعد ما عرفت عدم وفاء الاخبار العلاجية بما هو
المطلوب في مقام الترجيح فهل لنا في المقام دليل يدل على الاخذ بما يترجح احد
الدليلين على الآخر وان لم يكن من المرجحات المنصوصة ولا التحقيق نعم من ادلة كلام
فيما استفاد من الروايات من وجوب الاخذ بما هو الاقرب الى الواقع من المتعارضين
وثانيها ما هو قضية المذاهب على اختلافها في حجية الاخبار واعلم اولا ان المهم
في المقام انما هو اثبات ان اقوائية احد الدليلين مطلقا موجبة لترجيح الاقوى على غيره
والمراد من الاقوائية هو اعم من ان يكون في احد الخبرين احتمال لا يوجد في الآخر كما
اذا علمنا مثلا بورود احد الخبرين في بيان الحكم الواقعي واحتملنا صدور الآخر تقية
ويكون الاحتمال في احدهما اضعف من الاحتمال في الآخر كما اذا احتمل ورودهما تقية
الا ان الاحتمال في احدهما اضعف منه في الآخر واذ قد عرفت هذا فنقول اما الكلام فيما
يستفاد من الروايات فهو ان فيها ان اختلاف الاخبار العلاجية دليل على ان المناط
في الترجيح على مطلق الاقوائية والاقربية كما اومأنا اليه سابقا واشار اليه ايضا محقق
القوانين وهذا لو كان موقتا الا انه ربما يمنعه مانع ويطالب على ذلك الانكشاف
ذلك من الاخبار بدليل فالاولى ان يقال ان هناك اشعارات وتلويحات ينبه بها
البصير ويعترف بها الخبير على اعتبار مطلق الاقوائية فمن ذلك ما يلوح من الاخبار المشتملة
على لفظ الثقة والوثوق كرواية الاحتجاج وغيره عن الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام
يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال عليه السلام ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل
واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان

وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلم يعلم ايهما الحق فقال اذا لم يعلم فموسع عليك بايهما
اخذت وكرواية العوالي حيث قال خذ بما هو اوثقهما وكرواية الاحتجاج ايضا في احتجاج ابي
عبد الله عليه السلام عن الحارث بن مغيرة قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع
عليك حتى ترى القائم عليه السلام والتقريب في ذلك واضح حيث ان المعصوم قد وكل
الترجيح والاختيار في الاخبار على الوثوق ومن الظاهر ان مناط الوثوق هو الاقربية
الى الواقع ضرورة فساد احتمال التعبد في الوثاقة وان كان يمكن ذلك في العدالة
لكن لا تعبد لنا في المقام الى الاخبار المشتملة على الوثوق نعم لا يبعد دعوى ان العدالة
ايضا معتبرة من حيث انها طريق لا من حيث انها موضوع لكن مجال المنع فيها واسع بخلاف
الوثاقة والامر في ذلك موكول الى استقامة الطبيعة كما لا يخفى ومنها ما في رواية
ابن حنظلة من الامر بالاخذ بما قاله اصدق الخبرين فان اعتبار الصدق في الترجيح مما
يحتمل التعبد قطعا فليس الا بواسطة ان رواية الاصدق اقرب مطابقة الى الواقع
وابعد عن احتمال الكذب من غيره لا يقال ان المدار على صدق الراوي لا على
صدق الرواية ولا ينهض على المطلوب الا على تقدير الثاني اذ لا منافاة بين صدق الراوي
وكذب الخبر لانا نقول ان العرف قاض بان ترجيح احد الخبرين على الآخر بواسطة
صدق مخبره ليس الا بواسطة صدق الخبر كما هو ظاهر لمن تدبر ومنها ما يظهر في المقبولة
ايضا من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه فانه يمكن الاستظهار من عموم التعليل المذكور
وبيان ذلك انه حكم في الرواية بتقديم الرواية المشهورة على الرواية الشاذة
وعلل ذلك بان المجمع عليه لا ريب فيه ولا ريب في ان ليس المراد بنفي الريب هو من جميع
الوجوه المحتملة كما هو كذلك في المجمع عليه بحسب مصطلحهم في الفتاوى لغة او لا فلان مجرد

كون

مجرد كون الرواية ظاهرة مما نقلها غير واحد من الرواة لا يستلزم ان يكون مقطوعا
بها والا لزم ان يكون الرواية الشاذة مما يقطع بفسادها وفساده غني عن البيان اذ
على تقدير تكونا التعارض بين المجتمع واللا مجتمع فمع انه يمتنع ان يكون الخبران على
هذا التقدير مشهورين كما هو صريح الرواية واما ثانيا فلان غاية ما يستفاد من
الشهرة هو القطع بالسند واما الدلالة او جهة صدور الرواية فلا مدخل للشهرة
في نفي الريب عنها من هذه الجهة فاحتمال التقية غير مدفوع فلا بد ان يكون المراد
بنفي الريب هو الريب الموجود في الطرف المخالف للشهرة فلا بد ان يكون المراد بعدم
الريب هو انتفائه بالنسبة الى الريب الموجود في خلاف المشهور ومتى حققنا انتفاء
الريب في احد الخبرين مع وجوده في الآخر ولو من جهة واحدة فيجب الاخذ بما ليس فيه الريب
اخذا بعموم التعليل لا يقال لا يجدي التقريب الى غير مورد العلة اذ لعل المناط
في العلية هو المقدار المخصوص من الاقوائية الحاصلة في الخبر المشهور بالنسبة الى الشاذ
وهذا المقدار المخصوص وان كان يمكن حصوله في احد الخبرين وان لم يكن مشهورا الا
انه حوالة على المجهول اذ لا سبيل الى تشخيصه فلا بد من الاقتصار على المورد المعلوم
حصول المقدار المذكور لانا نقول بعد الغض عن اطلاق العلة لنا ان نقول
ان الاقوائية الحاصلة في المشهور لا تزيد على سائر المرجحات كما لا يخفى واما احتمال ارادة
الشهرة الفتوائية في المقام فضعيف جدا لا ينبغي الالتفات اليه واضعف منه ما قد يتراءى
في كلمات بعض المعاصرين من ان المراد بكون الخبرين مشهورين ان يكون احدهما معلوما
للشهرة عند القدماء والآخر عند المتأخرين وهذا الكلام لغاية سخافته لا يليق
بانظار العلماء الا ان ذكره للتنبيه لئلا يتوهم في المقام والا فهو مما يضحك الثكلى ومنها

ما ورد في الروايات ان لكل حق حقيقة ولكل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه
وجه الدلالة ظاهر بعد وضوح ان المناط هو ان يكون لكل حق حقيقة فانه يؤذن
بان المدار على انكشاف الواقع ومنها الاخبار الامرة بالاخذ بما خالف العامة وتوضيح
المقام ان الوجه في ترجيح ما خالف العامة على ما وافقهم يحتمل ان يكون امورا الاول
ما علله شيخ الطائفة ومن تبعه في ذلك المحقق ايضا من ان المخالف للعامة ابعد عن التقية
واقرب الى ما يرد في بيان الحكم الواقعي وهذا الوجه وان كان يساعده صحيح الاخبار
الا انه لا ينطبق على الاخبار نعم ربما يستشعر من بعض الروايات مثل ما رواه الشيخ في
باب الخلع عن الحسن بن سماعة عن الحسن بن ايوب عن ابي بكر عن عبيد بن زرارة عن
ابي عبد الله عليه السلام قال ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول
الناس فلا تقية فيه فانه يمكن استفادة الوجه المذكور من هذه الرواية ثم انه ليس
المراد بان جميع ما اشبه قول الناس فيه التقية كما انه ليس المراد بالثاني هو الحكم بالقطع
بموافقة بعض الاحكام الواقعية لاقوالهم كالقطع بورود التقية فيما لا يشبه قولهم
لا يخفى ثم ان المراد بالمشابهة ان يكون نفس الفتوى مشابها لفتاويهم او يكون
استنباط الفتوى من المدارك شبيها لاستنباطهم كان يكون الدليل استحسانا او
قياسا او نحو ذلك والمحمول على التقية هي الجهة المشابهة فقط فالمحمول على التقية في
قول ابي جعفر عليه السلام لزرارة حيث سأله بقوله اصلي نافلة وعلى فريضة او في وقت فريضة
قال لا انه لا يصلي نافلة في وقت فريضة ارأيت لو كان عليك من شهر رمضان اكان لك
ان تطوع حتى تقضيه فانه قال لا قال فكذلك الصلوة قال فقايسني وما كان يقايسني
هو الاستدلال لا نفس الحكم لان المشابه هو الاستدلال فقط فتأمل جيدا الا

عدالرين

على الدين الواجب له الثاني هو اقربية مضمون المخالف للواقع من الموافق والفرق
بين الوجهين هو ان الاول يرجح جهة صدور الرواية والثاني يقوي مضمون الرواية
كما هو ظاهر وهذا الوجه مما يظهر من جملة من الاخبار كما في المقبولة حيث علل ذلك
بقوله فيه الرشاد وفي المرفوعة فان الحق فيما خالفهم بناء على ما هو الظاهر من ان كلمة
ما موصولة وفي رواية اخرى فان الرشد في خلافهم وفي رواية علي بن اسباط
قال قلت للرضا عليه السلام يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه
احد استفتيه من مواليك فقال عليه السلام ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء
فخذ بخلافه فان الحق فيه واوضح دلالة من ذلك مرفوعة ابي اسحق الارجاني الى ابي
عبد الله عليه السلام اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامة فقلت لا ادري فقال
ان عليا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره
وكانوا يسألون امير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم بشيء
جعلوا له ضدا من عند انفسهم ليلبسوا على الناس ولعل المراد ان اصول مطالبهم
الموروثة من اسلافهم التي يتفرع عليها فروع مذاهبهم في الموارد المتفرقة في الفقه
الاصول المخالفة لما بين لهم الامير عليه السلام والا فاغلب المخالفات في المسائل الفقهية انما
نشأ بعد زمان الامير عليه السلام في زمان الشامي من هذه الامة نعم ذلك الشيء قد ظهر
في مخالفة الصادق عليه السلام حتى قال فيما حكى انه خالف جعفر الذي في كل ما يقول او يفعل
لكني لا ادري هل يغمض عينيه في الركوع او يفتحهما فاتاهم الله الى يوم القيمة الثالث
ان يكون الوجه في المخالفة هو مطلوبية مخالفتهم على ان يكون المخالفة معتبرة من حيث
الموضوعية فلا يكون المناط فيه كشفها عن صدور الرواية من غير جهة التقية كما هو المدار

في الوجه الاول ولا اقربية المضمون للواقع على ما هو المناط في الوجه الثاني ويمكن
استظهار ذلك من قوله فان الرشد في خلافهم اذا جعلنا الخلاف مصدرا فيكون
المعنى فان الرشد في مجرد مخالفتهم ومحض خلافهم وكذا يستفاد من قوله فان الحق
فيما خالفهم اذا اعتبر كلمة ما مصدرية لا موصولة واذ قد تحقق هذه الوجوه فنقول ان
الوجه الثالث مما لا يليق بما نحن بصدده لكنه كما عرفت مبني على استظهار غير ظاهر
وان كان محتملا والوجه الاول وان كان يساعده الاعتبار الا انه لم يكن معلوما من
الاخبار نعم يمكن الاتكال عليه عند ما يراد تشخيص محل العمل بمطلق القوة والوجه
الثاني لو تم كما عرفت من دلالة الاخبار عليه ينهض بما هو المقصود حيث ان المناط فيه
هو الاقربية الى الواقع فيعلم منه ان الاقرب الى الواقع مقدم على غيره وهذا هو الوجه
في تعويل الاصحاب على الاخذ بما هو الاقرب الى الواقع عند المعارضة وليس في ذلك
متابعة للعامة كما اتهم بذلك بعض الفقهاء من تحاشاهم عن متابعة من حلوا من امرهم
عن وجوب مخالفتهم وهل يرضى المنصف من نفسه ان يظن في حق الشيخ والمحقق والعلامة
مثل هذا الظن فان بعض الظن اثم وقد يستدل على ذلك مضافا الى ما عرفت بوجهين
اخرين احدهما ظهور الاجماع على ذلك فانه ليس بكل البعيد وقد نقل الاجماع
غير واحد من اصحابنا كالعلامة في النهاية والاستاد الاكبر في بعض رسائله والسيد
في المفاتيح وليتكشف ما ذكرنا من الرجوع الى كلماتهم حيث يتمسكون في مقام الاستدلال
باحراز صغرى الاقوائية من غير ملاحظة ان مجرد احراز الصغرى لا يجدي في اثبات
الحكم المستدل عليه نظرا الى ان الكبرى مفروغ عنها وقد عرفت تعليل الشيخ والمحقق
في مخالفة العامة فراجع وثانيهما قاعدة الاشتغال فان الامر دائر بين الاخذ بما

في طرفه

في طرفه المرجح الظني والتخيير اذ المفروض انتفاء الشك فقط على المختار فان قلت قد علم
مما مر في بعض مباحث الظن ان الاشتغال في المسألة الفرعية ربما يتقدم على الاشتغال
في المسألة الاصولية وعلى ذلك يبتني ما مر من زعم اهمال النتيجة الحاصلة من دليل
الانسداد ثم حاول التعميم بالقاعدة المزبورة فلعل المقام ايضا من الموارد التي
يقدم الاشتغال في المسألة الفرعية عليه في الاصولية قلت فرق ظاهر بين
المقامين اذ دليل التخيير بين الدليلين الواردة في مقام علاج المتعارضين ناطقة
بان الطريق هو احد الخبرين وبعد قيام الدليل الاجتهادي على التخيير لا وجه للاحتياط
في المسألة الفرعية بخلاف ما ذكرنا في مباحث الظن كذا افاد سلمه الله قلت وغير ما لا يخفى
اما اولا فلان المفروض في دليل الانسداد حجية مطلق الظن بواسطة الاحتياط في
المسألة الاصولية وبعد اعتبار الظن فيما مر على ان السوق ليست حجيته في التصلح
لا وجه للشك في كونها حجة حتى يتحقق موضوع المسألة الفرعية فكلما فرض حجية دليل
ولو بواسطة الاحتياط فلا يعقل الشك الشرعي في المسألة الفرعية لان الشك في
المسألة الفرعية مسبب عن الشك في المسألة الاصولية وهو دام ظله العالي تفطن بذلك
ايضا الا انه دفعه بعدم المنافاة بين مفاد الظن القائم على عدم الوجوب وبين ما
يدل على وجوبها بالفرض لكونه واقعا في اطراف العلم الاجمالي في المسألة الفرعية
انه غير مجد لان العلم الاجمالي القاضي بالاحتياط انما ارتفع بواسطة حجية الظن القائم
على احد اطراف العلم الاجمالي نعم ذلك يجدي فيما لو كان الشك ناشيا من غير الجهة التي قامت
عليها الحجة الظنية وذلك ظاهر واما ثانيا فلان اطلاق ادلة التخيير لا يفرق فيه بين
ارتفاع الاحتياط في الفرع وبين ارتفاعه في المسألة الاصولية فلو اخذ بانه يلزم ثم

الاشتغال في

بلزم القول بالتخيير مطلقا كما لا يخفى فالحق عدم استفادة الوجه المذكور بنظر الى ما حققنا
من ان اصالة البرائة تحكم بما دار الامر بين التعيين والتخيير وان قلنا بتقديم الاشتغال
في المسئلة الفرعية على انه قد يحتمل ان يكون المرجح المنصوص في طرف الآخر فلا يمكن الا
الى الاشتغال لتعارضه من الطرفين فهذا تمام الكلام فيما استفاده من الروايات و
الادلة الخاصة واما الكلام فيما هو مقتضى لمذاهبهم تقريبا لما مر من المرجحات
الاخبارية والاجماعات المنقولة ربما يمنع عنها مانع وحيث ان دائرة المنع اوسع مما
يمكن ان يحاط به فنقول ارخاء العنان الخصم واغماضا عما ذكرنا نفصل الكلام على مقتضى
المراتب المذاهب والا فالتخيير بيننا بما ذكرنا قطعا فنقول انه قد يدعى جريان دليل
الانسداد القاضي بحجية مطلق الظن في نفس مسئلة الترجيح وتقريبه هو انه لا ريب في وجوب
الترجيح على المجتهد في المتعارضة اذ لو لم يوجب به لزم طرح الاخبار الكثيرة المسلمة الحجية الاخبار ٩
القطعية والمرجحات المنصوصة قد عرفت حالها من عدم انضباطها وقلة موارد ها وعدم
امكان الجمع بينها في الروايات المختلفة والاحتياط بالجمع بين مدلولي المتعارضين غير
ممكن او غير واجب اجماعا فلا بد من الاخذ بالظن القائم على احد الطرفين ضرورة بطلان
ترجيح المرجوح على الراجح فان قيل فليرجع الى التخيير في كل الموارد قلنا مع بعده بالعلم
الاجمالي بالمخالفة القطعية على تقديره ولكن الانصاف عدم استفادة الوجه المذكور لان
الاغلب لوقوع التعارض بين المتعارضين واعمال المرجحات الاجماعية كحمل الظاهر على
النص او الظاهر ونحو ذلك من المرجحات المعمولة في الدلالة على ما عرفت شطرا منها انا غلب
موارد التعارض كما يظهر بالتتبع مرجعها الى التعارض في الدلالة واعمال المرجحات
المنصوصة ايضا على الوجه المعلوم اعتبارها لاجتماع الاخبار العلاجية للاسلام ان الرجوع
الى

ان الرجوع الى التخيير يستلزم المخالفة القطعية وتوضيح المقام هو انه قد عرفت ان التعارض
الواقع بين الادلة قد لا يحتاج الجمع بينها الى قيام شاهد خارجي على الجمع وقد يحتاج
وعلى الثاني فتارة يكفي في الجمع اخراج احدهما عن الظهور وتارة لا يكفي بل لو اريد الجمع
فاللازم اخراج احدهما عن الظهور وتارة لا يكفي بل لو اريد الجمع فاللازم اخراجهما عن
ظاهريهما قد عرفت وجوب الجمع على الاول والرجوع الى الاصل في الثاني ما لم يظهر احد
الظاهرين مرجح به يتقوى ظهوره بالنسبة الى الآخر فان المطابقة المضمون مما لا يكفي في
حمل ظهور احد الظاهرين على الآخر ما لم يرجع الى نفس الظهور واغلب موارد التعارض
يرجع الى هذين القسمين واما القسم الثالث فبعض المرجحات المتفق على الترجيح بها
الاخبار العلاجية كالترجيح بالشهرة فيما لم يكن معارضه بالاعدلية مثلا او كانت وقلنا
بتقديم المقبولة على المرفوعة كما عرفت تمام الكلام في لزوم الاخذ بذلك البعض واما ما
يبقى بعد ذلك فالعلم الاجمالي بيقين التكليف بين الاخبار المتعارضة من جهة الترجيح ممنوع
وعلى المسئلة الثانية الدليل على ذلك والى لو بذلك فلا وجه على دليل الانسداد في نفس
مسئلة الترجيح لعدم تمامية مقدماته وهل يجب في ذلك ملاحظة ادلة الدالة على
حجية اخبار الآحاد اولا فيه تفصيل وتحقيقه انه اختلف اداء المتمسكين بعروة الانسداد
فمنهم من يرى ان نتيجة البرهان هي حجية الظن بنفس الحكم الفرعي وهذا هو المشهور بينهم ومنهم
من زعم انها حجية الظن المتعلق بطرق الاحكام كما علم في محله مستوفى ومنهم من قال بان النتيجة
بعد تسليم المقدمات هو الحكم بوجوب تفريغ الذمة وتحصيل الامتثال الظني والظن
بالفراغ كما يحصل بالاتيان بنفس الواقع الظني كذلك يحصل بالاخذ بما هو قضية ما يظن كونه
بدلا عن الواقع وهو الاتيان بما يستفاد من الطريق الظني فاصحاب المقالة المشهورة لا

لا يعقل لهم مباحث الترجيح ان الظاهر ان نتيجة الدليل هو الظن الفعلي قلت فذلك على
هو التحقيق من حكومة العقل باعتبار الظن بعد ابطال البرائة والاحتياط والرجوع
الى الاصول بحسب واما على تقدير الكشف كما ان يكون بعد الانسداد مع بطلان التجهيل
كاشفا عن كون الظن حجة كما هو المعهود عند اصحاب هذه المقالة فيمكن ان يكون الحجة عندهم
نوع الامارة الظنية فيتعقل عندهم مسئلة الترجيح كما لا يخفى وكيف كان فعلى ما هو التحقيق
لا يمكن التعارض عند القائلين بالظنون الشخصية نعم يتأتى ذلك في حقهم بالنسبة الى الادلة
التي يعتمدون عليها من جهة ادلة خاصة كالصحاح الاعلائية الموثوق بها مثلا واما
اصحاب المقالة الثانية فقد يظهر من بعض الاجلة على ما استظهره الاستاد دام مجده و
علاه من تضاعيف كلماته انه يكفي في الاخذ بالخبر الموزون بالمرجح الظني عند التعارض
ما انتجه من اعتبار الظن في الطريق ولا حاجة الى ملاحظة اعتبار الظن في مسئلة الترجيح
بالانسداد او بغيره وتوجيهه على ذلك المذهب انه يقرر ان الحاصل من دليل الانسداد
هو اعمال الظن في طريق الاحكام والاخذ بما يظن جعلا في كل واقعة انه هو الطريق الظني
جعلا في الواقعة التي تواردتها الطريق هو المعاضد بالوجه الظني دون الآخر فلا بد
من الاخذ به وطرح مقابله عن نفس دليل حجية الاخبار وان لم يكن ذلك المرجح الظني
معلوم الاعتبار وهو ضعيف جدا لان قضية العلم الاجمالي بوجود الطريق المنصوب بين
الامور المحتملة لذلك على هذا المذهب ليس الا اعتبار الظن في تشخيص نوع الطريق بين
الانواع المحتملة واما تشخيص شخص الطريق بين المتعارضين فليس يقتضي بذلك شيء من
وجوه الادلة التي اقامها هو وبعض موافقيه هنالك ونظير ذلك هو كقول بحجية الظن
الحاصل بالموضوع كالوقت مثلا استنادا الى جريان دليل الانسداد في الاحكام الشرعية
وتوضيح المقام

وتوضيح المقام وتحقيقه ان العلم الاجمالي الذي هو الملاك في دليل الانسداد فانه
بلا يجئ على وجه يقتضي بحجية الظن المتعلق بنوع الامارة فيكون الظن المتعلق بخصوصية
الامارة في الواقعة الخاصة خارجا عن مقتضى العلم الاجمالي فيحتاج التعويل عليه في
مقام الترجيح من التماس دليل آخر وذلك كان يقرر انا نعلم اجمالا بان الشارع الحكيم قد
حكم جعل لنا طريقا الى مطلوبه ولا تكليف الا بما يستفاد من ذلك الطريق وقد نسي
علينا ذلك الطريق فلا بد من الاخذ بالظن التفصيلي في تشخيص ذلك المعلوم اجمالا
فان هذا الدليل لا يستفاد منه الا حجية الطريق المظنون بحسب نوعه واما ان المظنون
في مقام التعارض بمرابحوابها فلا دلالة فيه بوجه واخرى على وجه يقتضي حجيته
المتعلق بشخص الطريق كان يقرر انا نعلم اجمالا ان الشارع الحكيم قد جعل لنا في كل واقعة
طريقا الى ما هو مطلوبه في تلك الواقعة وحيث لا نعلمه بخصوصه فلا بد من الاخذ
بالظن في تشخيصه ونظير الاول ما اذا قلنا بثبوت الاحكام الشرعية الواقعية مع عدم
العلم بها ولو من وجه شرعي وبعد بطلان الوجوه المحتملة يحكم العقل باقتناع الامتثال
الظني ووجوب تفريغ الذمة على وجه ظني واما تعلق الظن بموضوع الحكم الشرعي
كما اذا ظن بدخول الوقت المستلزم للظن بوجوب الصلوة فيه على الظان فهو خارج عن
مفاد الدليل فان العلم الاجمالي في نفس الاحكام لا يقتضي الا بحجية الظن في نفس الاحكام
ونظير الثاني ما اذا قلنا بانا نقطع بان هذه الحركات والسكنات الصادرة منا
طول الليل والنهار تشتمل على امور واجبة علينا وامور محرمة بالنسبة الينا ولما انسد
باب العلم في تشخيص هذه الحركات انفتح طريق الظن بها بالاقتناع به في مقام الامتثال
والمذكور في كلام الزاعم المذكور هو الوجه الاول وقد عرفت انه غير واف باثبات مطلوبه

وامّا الوجه الثاني فيعرف ما فيه في اصل غير مذكور في كلماتهم كما يظهر بالتتبع في مظانّها
ولعلّ ذلك هو منشأ الخلط وقد تفطّن بذلك في نظير المقام حيث لم يعتبر الظنّ
بالعدالة مع ان الظنّ بها ايضا مثل الظنّ بان المقدّم من المتعارضين هو الموافق
للمرجّح الظنّي فراجع كلامه بل الحق انه لا ربط بهذه المسألة الباطلة كما ليس لهم العمل
بالمرجّحات الظنية كذلك ليس لهم العمل بالمرجّحات المنصوصة فان العلاج المهدي اليه
بواسطة الاخبار العلاجية انما يعالج به فيما هو الحجة عند السائل لا فيما هو الحجة
مطلقا وتحقيق ذلك ان القائلين بالظنون الخاصة يعولون عليها بواسطة قيام
حجة شرعية كالاجماع على حجية امارة خاصة كاخبار الآحاد ولا شكّ ان قضية ذلك
حجية الخبر في نفس الامر لجميع المكلفين فما هو حجة للناس فهو حجة للسائل في الاخبار العلاجية
ايضا وبذلك يصح الاخذ بالمرجّحات المنصوصة عند تعارض الظنون الخاصة بخلاف
ما اذا استند الحجة والطريق في امور محتملة لذلك فان الظنّ بالامارة الفلانية
هي الحجة التي يجب عليها التعويل يحتمل ان يكون مخالفا للواقع ولو عند الظان ايضا
فالظنّ بحجية يحتمل ان لا يكون حجة واقعية والسائل انما سئل عمّا هو الحجة في الواقع و
الوجوه المذكورة في الترجيح بناء على ان يختص بما هو الحجة الواقعية فليس لهذا القائل
اعمال المرجّحات المنصوصة فيما ظنّ طريقيتها وحجيتها اذ لا يعلم بانه هو الطريق الذي يجب
الاخذ بتلك المرجّحات عند تعارضه بغيره مثلا لا يقم تلك الامارة المظنونة وان
لم يعلم بكونها الحجة الواقعية لا انها حجة قطعية نظرا الى الدليل القاضي بذلك فيصح
الاخذ بالمرجّحات المنصوصة فيها ايضا لانا نقول هذه المرجّحات انما ترجّحات
لظنون ما هو الحجة بل لما هو كذلك عند السائل كما لا يخفى فان ظهور اختصاص السؤال بما
هو المتعارف

هو المتعارف بينهم من الاخبار مما لا يقبل الانكار نعم يمكن القول باكتفاء الظنّ عند
الانسداد بما هو الحجة الواقعية في ترتيب مثل هذه الآثار ايضا الا انه لا يخلو من شيء
امّا على المذهب المختار من ان نتيجة البرهان هو وجوب تفريغ الذمة الحاصل بايتان
ما هو الواقع وباتيان ما هو بدل عنه فالتحقيق انه لا يتصور التعارض ايضا كما عرفت
من مذاق المثبت امّا بالنسبة الى الظنّ بالواقع فظاهر لان النتيجة هو الظنّ الشخصي فلا يعقل
التعارض بين الظنيين كما في القطعيين وامّا بالنسبة الى الظنّ بما هو مسقط عن
الواقع وبدل منه فان كان تعلق القول بتعلّق الظنّ بنوع الامارة فيصير الظنّ المتعلق
بتقديم احد افراد ذلك النوع على الآخر خارجا عمّا هو مفاد الدليل كما عرفت
على تقدير القول بحجية الظنّ في خصوص الطريق فقط فيحتاج في اثبات حجية مثل
هذا الظنّ الى دليل آخر غير الدليل الاوّل الا انه ليس على ذلك المنوال فانا ندعي ان
الظنّ بالفراغ لا يحصل من خبر العادل فيما يعارضه خبر الاعدل مثلا كالقطع للذمة
عند التعارض منحصر فيما هو الاقوى وعلى هذا فالتعارض وبالجملة فنوع الامارة
مظنون الحجية فيما اذا لم يعارض بعضها ما هو اقوى منه سندا بل نقول قد يشكل الامر
في ذلك فيما اذا تعلق الظنّ بحسب الواقع بخلاف ما هو المظنون كونه بدلا ويدفعه
بالتزام الاخذ بما هو اقوى الظنين كما مرّ ذلك مفصلا في محله هذا تمام الكلام بالنسبة
الى دليل الانسداد وامّا الكلام في سائر الادلة الدالة على حجية اخبار الآحاد فتحقيقه
انه يتمّ ان بعد فرض تسليم دلالة الادلة الخاصة على مطلق الامارة في مقام الترجيح لا وجه
للاخذ بها على مذهب من يعم وجوب العمل بقول العادل تعبدا كما عرفت فيما مهدنا
لك من الاصل فلا بدّ من الاقتصار على المرجّحات المنصوصة التاسية نعم يصح الاخذ بها

بها على تقدير القول بحجية الاخبار الصادرة ظنا عن الائمة الاطهار فان الاقوائية
مرجعها الى اقوائية الظنّ بصدور الاقوى مما هو الملاك في الحجية والمناط في الاعتبار
متأكد في الاقوى دونه في الآخر وبذلك يظهر الاخذ بما هو الاقوى صدورا لازم
على ما هو التحقيق من حجية الاخبار الموثوق بها فان سكون النفس وركونها في الاخذ
بما هو الاقوى من الدليل حاجة الى اقامة برهان غير ما انهض على اعتبارها في
محله ولا يلزم من ذلك عدم اعتبار المعارض الآخر نظرا الى انتفاء الوثوق فيه كما هو
المفروض حتى يؤول الامر حقيقة الى انتفاء التعارض كما عرفت نظيره على القول بحجية
الظنّ المطلق والوجه في ذلك ان زوال الوثوق بالمعارضة لا يقتضي بعدم الحجية
كما ان الذاهب الى حجية الخبر المظنون الصدور ايضا ملتزم بذلك وليس ذلك اجرا
منه على القول بمطلق الظنّ كما لا يخفى هذا تمام الكلام في المرجّحات التي بها يتقوى
احد الدليلين على الآخر باحدى الجهات الراجعة الى كونه دليلا كتقوية الدلالة
الصدور وجهة الصدور وفي المقام مرجّحات أخر لا دخل لها في تقوية الجهات الراجعة
الى الدليلية وهي ما يتقوى بها احد الدليلين مضمونا على الآخر كموافقة الامارات الظنية
كالاستقراء او الشهرة الفتوائية ونحوها فالظاهر بان الادلة المذكورة فيها ايضا الا
الاجماع المنقول في المقام السابق لعله لا ينهض في المقام بدعوى ظهور اختصاصه
بما اذا افاد المرجح تقوية للدليل من حيث هو دليل واما مجرد الموافقة المضمونية فلا
يورث تقوية في الدليل ولعلك بعد الرجوع الى وجوه الترجيح الواقعة في كلماتهم
كما يظهر بالتصفح في مطاويها تقف على ذلك هذه العقدة فراجعها لا يقال ان
غاية ما يستفاد من الوجوه المذكورة في مقام الترجيح بالوجوه الظنية هو الظنّ وهو لا
يغني من

لا يغني من الحق شيئا فكيف يجوز التعويل عليه في المسألة الاصولية مع ان الشيخ نفى
الخلاف في عدم اعتباره فيها كما عن العدة ونقل السيد الاجماع عليه ونسبه الشارح
في شرحه للوافية الى المحققين فالتعويل على الظنّ في الترجيح يرجع الى التعويل عليه
في المسألة الاصولية وقد عرفت فساده في مذهب اهل التحقيق لانا نقول بعد
الغض عن ظنية الوجوه المذكورة كما هو ظاهر لمن راجع نفسه منصفا ان ذلك
ان اشتهر عندهم غاية الاشتهار الا انه عدم الفرق بينها وبين غيرها من المسائل
الفرعية فيما كما يقضي بذلك الانصاف ظنّ ولعلّ الوجه في ذلك هو تخيل
ان المرجع في المسائل الفرعية هو المسألة الاصولية فاعتمد وابنها على العلم قطعا للدور
والتسلسل اللازمين على تقدير الظنّ فيها وذلك ليس على ما ينبغي لامكان انتهائه
الى العلم في مدرك المسألة الاصولية كما لا يخفى وكيف كان فغاية ما يلزم من نقل
الاجماع المذكور هو الظنّ بذلك فيؤول الامر الى تعارض الظنّ المانع والممنوع وقد حرّر
في محله ان الاقوى هو الاخذ باقوى الظنين فتأمّل في المقام فلعلّك تهتدي الى ما
هو التحقيق في الكلام والله الموفق وهو الهادي **هداية** قد مرّ تفصيل القول
في حكم التراجيح بحسب الكبرى فلنعطف الكلام الى تفاصيل الصغرى بان نشاده في المرجّحات
المنصوصة واخرى في غيرها في هداية اخرى واعلم اوّلا ان التعارض بين الدليلين
اما ان يكون بحسب الدلالة وقد عرفت ان المناط فيه على الظهور فالمقدم منهما هو الاظهر
واما ان يكون بحسب الصدور وقد عرفت ايضا ان المقدم هو الاقرب الى الواقع واما
ان يكون بحسب جهة الصدور وقد مرّ ايضا ان المقدم هو الابعد عن التقية من الآخر وقد يكون
التعارض بين كل واحد من هذه الجهات وبين الجهة الاخرى كما اذا دار الامر بين حمل الرواية على

التقييد او تصرف في الدلالة فالظاهر تقديم الترجيح في الدلالة على العلاج في السند حتى
ولو كان المرجح بحسب الدلالة في غاية الضعف وقد مرّ التنبيه على فساد ما عن بعضهم من
تقديم المطلق على المقيد بواسطة موافقة المقيد لمذهب العامة ولعل ذلك محل
وفاق عندهم ولا فرق فيه بين ان يكون المرجح في الدلالة داخليا كما مر او خارجيا
وستعرف تفصيله والوجه في ذلك هو ملاحظة طريقة العرف في امثال اوامر الموالي
واذا وقع التعارض بين الترجيح بحسب السند بالاخذ بالمرجحات السندية الداخلية
كالاعدلية ونحوها وبينه بالاخذ بالمرجحات الخارجية كالشهرة مثلا فظاهر من سبق
المفاتيح طاب ثراه تقديم المرجح الخارجي على الداخلي مطلقا ولعله ليس في محله على
اطلاقه اذ ربما يكون الاقرب هو المرجح الداخلي بحسب الموارد فلا يبعد القول بان الغالب هو
تقديم الخارجي لانه هو الاقرب فالمناط هو الاقربية واذ قد عرفت ذلك فاعلم
ان المرجحات المنصوصة مختلفة غاية الاختلاف واوضح الروايات الواردة فيها
هي المقبولة فنذكر الكلام فيها توضيحا لما اشتملت عليها من الفقرات وتحقيقا لتقديم
بعضها على الاخر فنقول انه قد اعتبر فيها الترجيح اولا بعدة امور وهي الاعدلية
والاورعية والافقهية والاصدقية والاخذ بظاهرها كما مر غير نافع في مقام الترجيح
لندرة اجتماعها في الغاية بل ينبغي ان يكون المراد الترجيح بكل واحد منها ويكشف عن
ذلك امور اما اولا فالعارف بصناعة الكلام ومن له ذوق في تحصيل المرام اذا تأمل
في مساق الخبر واعطاه حق النظر لعله يقطع بذلك فان اجتماع امور في مقام التعبير
مع اعتبار كل واحد منها على حدة في مقام التأثير مما ليس بذلك البعيد واما ثانيا
فالسائل لم يعد الى السؤال عن اجتماع بعضها دون الاخر مع ان الترتيب الطبيعي على

تقدير

تقدير اعتبار الامور الاربع يقتضي ذلك واما ثالثا فانفراد الاعدلية عن اخواتها
في مرفوعة زرارة شاهد صدق على اعتبار كل واحد منها في مقام الترجيح واما
رابعا فلان اعتبار الاعدلية مع الاصدقية في غاية البعد فان ما هو المعتبر من
العدالة في الخبر هو التحرز عن الكذب واما الاجتناب عن غيره من المعاصي فمما لا
مدخل له في صدق الخبر الا ان يكون المدار على التعبد المحض ولا نقول به فما هو
الحاصل من احدهما يحصل من الاخر فينبغي ان يحمل على ان المعتبر في مقام الترجيح هو
احد هذه الامور ولا يضر في ذلك تكرار احدها ولو بعبارة اخرى غير العبارة
التي عبر بها اولا ثم انه لا يشتهر ان خبر العادل اقرب الى الواقع من غيره ومقتضى ذلك
اقربية الاعدل من غيره وذلك امر ظاهر بالرجوع الى كلماتهم فان المناط عندهم
الاقربية ولذلك يقدمون روايات حسن بن علي بن فضال مع كونه فطحيا على
رواية بعض اخوانه كان اماميا حيث انه لم يتكل على الروايات التي رواها عن ابيه
لعدم بلوغه حال التحمل مع ان المعتبر عندهم هو البلوغ حال الرواية ومن هنا
يتضح ذلك الوجه في تقديم رواية صاحب الواقعة على غيره لكونه على حرص من ضبط
الرواية في الاغلب ومن المرجحات المذكورة في المقبولة اشتهار احد الخبرين دون
الاخر بحسب الرواية وقد عرفت المراد منه وتوضيحه ان الشهرة في المقام المراد
منها معناها اللغوي كقولهم سيف شاهر اي ظاهر بارز لا ستره عليه ولا يخفى عند
احد ولذلك اردفه في الرواية بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه فالرواية التي يتداول
بين الرواة ويحكيها جماعة من الثقات تعد مشهورة وما انفرد في نقله بعض
الرواة على وجه يسترابه فيها هو الشاذ النادر ثم المراد باشتهار الرواية هو اشتهارها

على وجه ينتهي اشتهارها الى المعصوم عليه السلام واما لو اشتهرت في بعض الطبقات دون
اخرى فالظاهر ان الرواية ليست شاملة لها وان كان لا يبعد الحاق مثلها بالمشهورة
حكما ولا يخفى ثم ان في امثال هذه الازمنة قد يشكل العلم بموضوع هذه الشهرة
لاجتماع الاحاديث في الاغلب في الكتب المشهورة عندنا من تصانيف المشايخ
الثلاثة واحتراق الاصول التي اخذوا منها من الاصول الاربعمائة نعم يمكن استظهار
ذلك من تعدد طرق الرواية فان بعضها مروية في جميع تلك الكتب ومع ذلك قد
يكون طريق صاحب الكتاب متعددا فيها وبعضها ينفرد في ذكرها بعضهم وبالجملة
فلا ريب في اعتبار مثل هذه الشهرة في الرواية عند الاصحاب فلا ينبغي فيها الاطناب
ثم انه قد زعم بعضهم شمول الشهرة هذه للشهرة في الفتوى وقد بحثناه في محله
بما لا مزيد عليه الا ان الشهرة في الفتوى ايضا قد يمكن ان يكون مرجحة للرواية فلا
باس بذكرها اجمالا تتميما للبحث وهي على اقسام فتارة لا يحصل منها الترجيح لاحد
الروايتين ولا التوهين للاخرى وتارة يحصل الترجيح فقط ومع ذلك قد يكون من
المرجحات الداخلية وقد يكون من المرجحات الخارجية وتارة يحصل منها التوهين
ايضا اما القسم الاول فيتحقق في موارد منها ما اذا علم انحصار مدرك المشهور
الى رواية عادمة الدلالة على مطلبهم مع القول بانها لا تصلح لان يكون قرينة صارفة
كما هو التحقيق او مع عدم كشفها عن القرينة كشفا قطعيا واما اذا قلنا بالاول
فالشهرة تنهض قرينة على ارادة خلاف الظاهر كما اذا كانت كاشفة ومنها ما اذا كان
ماخذ المشهور امر لا يصلح للترجيح كما اذا كان اصلا من الاصول العملية ومنها ان يكون
ماخذهم مختلفة كما اذا ادعوا استحباب شيء بعضهم للاحتياط والاخر لتضعيف الراجح

مثلا

مثلا الى غير ذلك من وجوه اختلاف المدارك فيكون الشهرة تقييدية بنظر الاجتماع
التقييدي ومنها ما اذا كان الماخذ مرددا بين واحد من الامور المذكورة
وبين ما يصلح للترجيح وبالجملة ففي امثال هذه الموارد لا وجه للتعويل على الشهرة
في مقام الترجيح واما القسم الثاني فكما اذا علم استناد المشهور الى الرواية على وجه
يورث الاطمينان في صدورها او جهة صدورها او دلالتها وكما اذا افاد الظن الواقعي
بالحكم المطابق لمضمون احد الخبرين فعلى الاول يكون الشهرة من المرجحات الداخلية
وعلى الثاني يكون من المرجحات الخارجية واما القسم الثالث فكما اذا علم استنادهم
الى احد الخبرين مع اعراضهم عن الاخر على وجه يكشف عن ضعف فيه وقوة المعارض
ولذا قيل كلما ازدادت الصحاح في قبال المشهور ازداد وهنها ومن المرجحات موافقة
الكتاب والسنة ومخالفة العامة وقد سبق ما يرشدك الى ان كلا من مخالفة العامة
وموافقة الكتاب والسنة مرجح في حيال ذاتها فيكون اجتماعهما في الرواية تنبيها على
الملازمة بينهما والا فلا يكون لذكر المخالفة بعد ذلك وجه قلت يحتمل ان يكون المعتبر
في الترجيح اولا اجتماعهما ثم على تقدير عدم الاجتماع فالمرجح هو المخالفة كما نبهنا
على مثله في الاصدقية فراجعه وكيف كان فالاولى تخصيص كل واحد منهما بالبحث فنقول اما
موافقة الكتاب فتحقيق الكلام فيه يتوقف على بيان وجوه المخالفة المتصورة بين الكتاب
والخبر وهي على انحاء شتى احدها ان يكون مفاد الخبر المخالف رافعا لموضوع الحكم الكلي
المستفاد من عمومات الكتاب مثل ما ورد في الموارد الخاصة مثل مفاد ادلة الاحكام
المخالفة للاصول العملية المأخوذة من العام الكتابي كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا ما اتاها ونحو ذلك ثانيها ان يكون الثابت بالخبر اخص مطلقا مما ثبت بالكتاب مثل ما

وردوه تخصيص وجوب الانصات عند القراءة حال قراءة الامام ومثل ما ورد في
وجوب الغسل على المريض المسمى بالجنابة وان اصابه ما اصابه فانه تخصيص لقوله
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وثالثها ان يكون بين مفاد الخبر والكتاب عموما
من وجه ولا يحضرني الان مثال لهذا القسم ورابعها ان يكون المخالفة على وجه
المباينة فعلى الاول لا ينبغي الارتياب في تقديم الخبر على الكتاب اذ لولاه لم يثبت
تكليف قطعا بالاجماع والسيرة فيه انتفاء المخالفة حقيقة وانما يظهر مخالفة من لا يكاد
يعقل معنى المخالفة كما انه لا اشكال في لزوم طرح الخبر على الرابع فان الاخبار الامرة
بطرح الاخبار المخالفة للكتاب متواترة بل ابعد من التواتر وليس بذلك البعيد
فانها تعرف انه لا بد من حملها على الحد الرابع وعلى الثاني فلا ريب في وجوب تخصيص الكتاب
بالخبر المخالف للكتاب على تقدير جواز التخصيص مع وجود مرجح لذلك الخبر ولو
في ادنى مراتب المرجحية لعدم المانع منه ووجود المقتضي له وعلى تقدير عدم جواز
التخصيص فلا تعارض لعدم اعتبار الخبر المخالف للكتاب فيكون المخالفة مميزة للحجة
على تقدير عدم المرجح فالمرجع هو عام الكتاب لسقوط الخبرين بالمعارضة عن الحجية
وليس المقام محل التخيير لادائه الى عدم حجية الكتاب اذ على تقديره كما لا يجوز الا
بما يوافق كذلك يجوز الاخذ بما يخالف الكتاب ومثله طرح للكتاب من غير وجه
قلت ولعلك تقول ان التخيير بين الخبرين والاخذ بالمخالف يقوم مقام الاخذ
بالخبر مع الترجيح فكما لا غائلة في التخصيص مع الترجيح لا غائلة فيه مع ما هو بمنزلته
شرعا وليس ذلك طرحا للكتاب من غير وجه وكيف كان فعلى ما افاده مد ظله
على تقدير العامين ليس المورد من موارد التخيير ولا من موارد الموافق بالكتاب

الاخذ

على الاخذ اما الاول فلما عرفت واما الثاني فلان الترجيح بالعموم انما يحصل
بعد فرض بقائه على عمومه وهو خروج دليل مستقل قلت كونه دليلا مستقلا لا ينافي
ان يكون مرجحا للدليل الموافق فان كثرة الدليل ايضا من وجوه الترجيح كما هو
معلوم وسنعرفه وبالجملة فالذي يقتضي اليه النظر هو الاخذ بالخبر الموافق وطرح
الخبر المخالف لحصول الترجيح له بالموافقة ولا سيما اذا قلنا باعتبار اصالة الحقيقة
من باب الظن ولو تنزلنا عن ذلك فالحكم كما نبهت عليه هو التخيير وعلى تقديره الاخذ
بالخبر المخالف فلا اصرار في تخصيص الكتاب لان التخيير بمنزلة الترجيح ولا مانع منه بعد
بعد ما هو المعلوم من اطلاق ادلة التخيير وقد اورد عليه دام ظله فلم ينكر عليه
وعلى الثالث فان قلنا بان مرجع التعارض في العامين من وجه الى تعارض
سندهما فالمتجه تقديم الكتاب لكونه معلوم الصدور فيبقى الخبر الموافق
سليما عن المعارض لان المفروض ان المخالف بمنزلته للكتاب فقد سقط عن
الاعتبار كما في صورة التباين فالمخالفة موضح وان قلنا بان مرجع التعارض
الى ملاحظة الدلالة مع قطع النظر عن السند حكم فالظاهر تقديم الموافق على المخالف
لدوران الامر بين طرح ظاهر واحد والحكم بسقوط من الاعتبار وبين طرح
ظاهرين والاول اولى على القول باعتبار اصالة الحقيقة من باب الظن اولى ولا يبعد
ذلك بناء على الاخذ بها من حيث بناء العقلاء ايضا فتدبر وان قلنا بالتفصيل
بين العامين من وجه واخواتها كما عرفت مما فصلناه لك في محله فلحوق مثل من اي
حكم من غير اشكال ثم ينبغي ان يعلم ان المراد من العموم والخصوص المطلق او من وجه

ثالثها
ورابعها
وجب م

هو ذلك باعتبار موضوع الحكم وذلك امر ظاهر لا يكاد يخفى على اوائل العقول واما
موافقة السنة والمراد بها قول الحجة عليه السلام او فعله او تقريره على وجه قطعي ولا
لها بالنبي وان كان يظهر من بعض تلك الاخبار ذلك واما السنة الظنية فهي في عرض
الاخبار المتعارضة لا يصلح للترجيح في حيال ذاتها اللهم الا ان تعاضده او تشهد في الواقع
ويخص ذلك مما هو خارج عما نحن بصدده والكلام فيه كالكلام في الكتاب تحقيقا
وتنقيحا واما مخالفة العامة فلا اشكال في حصول الترجيح بها في الجملة بل هو مما
يسقط الاخر عن الحجية فيما اذا انضمت الى ابن التقية اليه قال شيخ الطائفة في العدة اذا
تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما عن قول العامة وترك العمل بما يوافقهم
واعترض المحقق في المعارج بان الظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام
وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من
الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل
التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى ولانه كما جاز
الفتوى لمصلحة يراها الامام عليه السلام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل لمراعاة مصلحة يعلمها
الامام عليه السلام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما
يصار الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلا يلزم سد
باب العمل انتهى مضعفه في المقام اولا بان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسئلة
علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثباته بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن نطالبه
بدليل منعه الا انه ربما اسسناه على ما سلكه في الاخبار انما منع من حجية الخبر في المقام وليس

بخبر

بجيد لان الاخبار في هذا المعنى فوق حد الاستفاضة بل يكاد يبلغ حد التواتر ثانيا
بان الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان يحتمله الا انه احتمال التقية على ما هو المعلوم من
احوال الائمة عليهم السلام اقوى بل اظهر وذلك كاف في الترجيح كلام الشيخ عندي هو الحق انتهى
وهو كذلك والسر فيه ان بناء العرف واللغة على الاخذ بالاصول المعولة في الالفاظ من
الامور المتحققة لنفس الارادة وتعيين ما هو المراد منها ما لم يظهر دلالة يمكن التعويل عليها
في صرف تلك الامور والانصاف ان الاعتماد على اصالة عدم التقية في امثال المقام ربما
لا يساعده المقام فيدور الامر بين الاخذ بتلك الاصالة دفعا لاحتمال التقية وبين الاخذ
باصالة عدم القرينة واصالة الحقيقة دفعا لاحتمال التاويل من غير جهة التقية ولا ريب
ان الثاني في كلماتهم اغلب فالاخذ به اقوى كما افاده محقق العالم في كتابه المقام بواسطة
احتفاف القرائن وكثرة الشواهد الدالة على عدم التقية مرتدا بينها فيقدم في ذلك فيرجح
كما لا يخفى وبالجملة فلا ينبغي انكار كفاية المخالفة في مقام الترجيح على احد الوجوه التي
من اليها الاشارة من الاخذ بالمخالفة تعبدا او من جهة ان الموافق لا يحتمل الا الفتوى
او من جهة ان الواقع في خلاف مقالتهم او من جهة ان في خلافهم حسنا ومصلحة بناء
على مصلحة الواضح وان لم ندرك نظير جلوس النبي حين ما سمع قيام اليهود عند دفن الاموات
ابدا لمخالفتهم وادعاء ما لا نفهم فيما قلتم ستراني يعتكون ثم ان بعض الاخبار تشتمل
على الاخذ بما خالفهم وهو ظاهر في المخالفة القولية وبعض الاخر يشتمل على الاخذ بما
يخالف اخبارهم فمن الاول ما قد سمعت مرارا ومن الثاني ما ملء معاه الصدوق عن
الرضا عليه السلام فانظروا الى ما وافق اخبارهم فدعوه وما رواه القطب الراوندي عن
الصادق عليه السلام ما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه والظاهر ان المراد

يمكن ان يكون م

في ذلك الى امر واحد كما يكشف عن ذلك اجتماعهما في رواية الصدوق عن محمد بن موسى
المتوكل عن السعد آبادي عن احمد بن ابي عبد الله عن ابيه عن محمد بن عبد الله قال قلت
للرضا كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا الى
ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا الى ما يوافق اخبارهم فدعوه ولعل ذلك امر
ظاهر لا ينبغي الارتياب فيه وانما الاشكال في تعيين ما هو المقصود من المخالفة في هذه
الاخبار الكثيرة فان الاخذ بظاهرها يوجب اختصاص هذه الاخبار بموارد قليلة بل لا
يكاد يلتزم به الخبير في مثل هذه الروايات فان مخالفة جميع العامة كما هو ظاهر من الرواية
لا يوجد الا في قليل من الاحكام وهي تتحقق في ضروريات المذهب في الغالب بل
الاغلب نعم قد يتفق ذلك في غاية الندرة كما في روايات طهارة البئر مثلا وعلى
تقدير التأويل فيها بان المراد مخالفة البعض فيدل الدال على مخالفة اعرف منهم فانهم
مع اجتماعهم على امر باطل متفرقين على وجوه شتى ومذاهب لا تحصى والاظهر في
النظر ان هذه الاخبار ناظرة الى ما عرفت مما هو اللائق ان يأخذ به ودستورا
لما هو الحقيق لان يعمل به وليس المراد بها تخصيص موارد المخالفة فانها مختلفة جدا
لا تكاد تنضبط فان المقتضي للتقية تارة يوجد في المتكلم واخرى في المخاطب بحسب
ملابسها او بلاد اهل او السامع اذ الحاكم في ذلك الزمان او زمان امر الفقيه
بذلك في موارده فان ذلك محال على انظار ارباب النظر واصحاب البصر وهل يلزم في
التقية وجود قول من العامة على طبق ما يحمل على التقية اولا وجهان قال المحدث البحراني
في مقدمات الحدائق المعتمد الاول غير خفي على ذوي العقول من اهل الايمان و
طالبي الحق من ذوي الاذهان ما اصاب هذا الدين من اولئك المردة المعاندين
بعد موت

بعد موت سيد المرسلين وغصب الخلافة من وصيه سيد الاوصياء وتواثب اولئك
الكفرة عليه وقصدهم له بالاذى بعد موته صلوات الله عليه وما بلغ بحال الائمة
عليهم السلام من الجلوس في زوايا التقية والاصطبار على كل محنة وبلية وحث الشيعة على
استشعار التقية والتدين بما عليه تلك الفرقة الاموية الغوية حتى كورت
شمس الدين النيرة وخسفت كواكبه المقمرة فلم يعلم من احكام الدين على اليقين الا
القليل لامتزاج اخباره باخبار التقية كما اعترف بذلك ثقة الاسلام وعلم الاعلام
محمد بن يعقوب الكليني نور الله مرقده في جامع الكافي حتى انه قدس سره تخطى العلم بوجوه
الروايات عند تعارض الاخبار والتجأ الى مجرد الرد والتسليم للائمة الابرار فصاروا
صلوات الله عليهم مع الخطر على انفسهم وشيعتهم يخالفون بين الاحكام وان لم يحضرهم
احد من اولئك الانعام فتراهم يجيبون في مسئلة واحدة اجوبة متعددة وان لم
يكن بها قائل من المخالفين كما هو ظاهر لمن تتبع قصصهم واخبارهم واحتذى سيرهم
وآثارهم وحيث ان اصحابنا رضوان الله عليهم خصوا الحمل على التقية بوجود قائل من
العامة وهو خلاف ما ادى اليه الفهم الكليل والفكر العليل من اخبارهم رأينا ان نبسط
الكلام بذكر جملة من الاخبار الدالة على ذلك لئلا يرمينا الناظر الى مخالفة الاصحاب
وينسبنا الى الضلال والتضليل ثم اخذ بذكر الاخبار المشعرة بذلك فاقلنا ما
ذكره من المحدث الامين ايضا وذكر في عدادها ما رواه في الكافي في الموثق عن زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن مسئلة فاجابني فيها ثم جاءه رجل فسأله عنها
فاجابه بخلاف ما اجابني ثم جاء رجل آخر فاجابه بخلاف ما اجابني واجاب صاحبي فلما
خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله رجلان من اهل العراق من شيعتكم قدما

يسألان فاجبت كل واحد بغير ما اجبت به صاحبه فقال يا زرارة ان هذا خير
لنا فلو اجتمعتم على امر واحد لصدقكم الناس علينا ولكان اقل لبقائنا وبقائكم
ثم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام شيعتكم لو حملتموهم على الاسنة او على النار لمضوا
قال فاجابني بمثل جواب ابيه قال في الحدائق بعد نقل جيد دلالة الرواية على ما هو مطلوبه
وقد ذكر طرف من الامور ولعلك بعد ذلك تعلم ان الترجيح بين الاخبار بعد العرض على
الكتاب العزيز من اقوى المرجحات فان جل الاختلاف الواقع في اخبارنا بل كله عند التأمل
والتحقيق ناشئ عن التقية انتهى موضع الحاجة من كلامه وهو كما ترى صريح في ان
الحمل على التقية لا يستلزم وجود قول من العامة على طبقه واعترضه الوحيد البهبهاني في فوائده بوجوه
منها ان الحكم اذا لم يكن موافقا لمذهب العامة يكون رشدا لا محالة لان الرشد
في خلافهم اذ المراد هو الرشد الواقعي مع قطع النظر عن وقوع الفعل من جهة التقية
والا فهذه الجهة قد يعرض لمذهب من مذاهب العامة فيصير رشدا ومنها ان ذلك
لا يصلح وجها للتقية لان القول بخلاف ما ذهب اليه العامة ولو واحدا ادخل في
وقوع الاذى منهم على الشيعة فانهم كانوا يتهمونهم بالرفض فكيف بالقول
بما هو خلاف الكل منهم ومنها ان التقية اعتبرت لاجل ترجيح الخبر الذي هو حق
على الذي هو ليس بحق ورشد على ما يظهر من الاخبار وهذا ينافي ما ذكر قطعا و
التحقيق في المقام ان المحدث المذكور انما قال بذلك دفعا الى ان وجه الاختلاف
بين الاخبار لا ينحصر في التقية بالمعنى المعهود بين الاصحاب بل يمكن ان يكون التقية
على هذا الوجه ولم يرد بذلك ان التقية على هذا الوجه تنهض مرجحة للخبر فانما
الكلام في ذلك المقام لا في مقام الترجيح نعم قد نبه على تقوله ولعلك فلو اراد
بذلك الترجيح

بذلك الترجيح بمثل هذه التقية كما يشعر به قوله من اقوى المرجحات فيرد عليه انه
لا يعقل ان يكون هذه التقية من المرجحات كيف والخبران متساويان في هذا الاحتمال
كما اعترضه المحقق البهبهاني الا ان الظاهر في تضاعيف كلماته في الموارد الفقهية عدم
الاعتداد بمثل هذه التقية في مقام الترجيح فالانصاف ان مقصوده ما عرفت من
ابداء وجه الاختلاف بين الاخبار وانما لم يذكر ابطال تقسيم الاخبار عند المتأخرين
من اصحابنا الى الاقسام الاربعة وعلى ذلك فلا يرد عليه شيء من الوجوه المذكورة اما
الاول فلان اختصاص كون الرشد في خلافهم بصورة التعارض وعلى الاشكال
في ذلك ايضا اذ الاخذ بعمومه ربما يخالف الاجماع بل الضرورة واما الثاني فلان
اهل البيت ادرى بما في البيت فلعل المقام يقتضي التقية على ذلك الوجه ولا دليل
يقتضي باستبعاده واما الثالث فلما عرفت من ان المقصود بذلك ليس الا بيان وجه
الاختلاف كما هو الانصاف فراجع وتدبر وقع ما ذكره من وجه الاختلاف ليس بذلك
البعيد ايضا ويكشف عنه وعما قلنا ما ذكره رواية الخثعمي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول من عرف انا لا نقول الا حقا فليكتف بما يعلم منا فان سمع منا خلاف ما يعلم
فليعلم ان ذلك دفاع منا عنه ويحتمل ان يكون الاخبار التي يرى اختلافها بحسب
انظارنا واقعة على وجه من وجوه الحكمة في الواقع الا انها جهلت علينا لقصورنا
عن الاحاطة بجميع وجوه الترجيح ولخفاء الامر ويؤيد ذلك ما قد روي عنهم من
النهي عن انكار ما قد ينسب اليهم عليهم السلام صونا عن وقوعنا في الكفر من حيث لا نشعر ومن
هنا افتى بعضهم بحرمة الانكار عند سماع الخبر والرواية وسيعلم ذلك من بعض
التعليلات الواردة في الروايات القاصرة عنها عقولنا كقولهم ...

وممّا روي ان بعض اهل العراق سأله كم آية يقرأ في الزوال فقال ثمانون ولم يعد
السائل سؤاله في توضيح ما اشتبه فقال الامام عليه السلام وهذا يظن انه من اهل الادراك
مع انه لم يستفسر عما لم يدركه من وجه تدبيره وسائر كيفياته فقيل له ما اردت بذلك
وما هذه الآيات فقال اردت منها ما يقرأ في نافلة الزوال فان الحمد والتوحيد لا
يزيدان على عشرة وهي ثمان ركعات وما اورد من حكمهم بوجوب الوتر ثم التفت
على النبي صلى الله عليه وآله الى غير ذلك من الموارد وكيف كان فهذه احد الوجوه المحتملة
في الجمع بين الاخبار المختلفة والله اعلم ثم لا يخفى ان ظاهر المقبولة المشتملة على هذه
المرجحات تقديم الترجيح بمخالفة الكتاب على موافقة العامة وهو محمول على ما اذا كان
الخبر المخالف للكتاب مما ثبت مثل ما رواه القطب الراوندي عن الصادق عليه السلام
اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه
وما خالف كتاب الله فذروه وان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار
العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه والوجه في ذلك
الحال ان بعد القول بحجية الاخبار الظنية فعلى تقدير ان يكون الخبر خاصا يجوز تخصيص
الكتاب به فلو فرضنا ان احد الخبرين المتعارضين يكون مخالفا للعامة مع كونه اخص
من الكتاب فيترجح على الآخر في نفس مخصصا بعموم الكتاب لان العمل باصالة الحقيقة في
الكتاب انما يصح فيما لم يوجد ما يصلح لان يكون قرينة والمفروض وجود ذلك واما
اذا كان الاختلاف بين الكتاب وبين الخبر المخالف على وجه كعموم والخصوص من وجه
فان قلنا برجوع المتعارضين الى الاصل فمن المعلوم لزوم طرح المخالف بعد مخالفته
للكتاب وان قلنا برجوعه الى الدلالة الرفيعة من الدلالتين ويتفرع بذلك الخبر
المخالف

المخالف ايضا فلا وجه لتقديم العلاج الكتابي على العلاج بالمخالفة مطلقا وانما يصح ذلك
فيما عرفت من المباينة والعموم من وجه كما لا وجه لتقديم العلاج بالمخالفة على العلاج
بالكتاب مطلقا وانما يصح فيما اذا كان الخبر اخص من الكتاب ومن المرجحات المذكورة
في المقبولة قوله عليه السلام ما خبر ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ
بالآخر بعد قوله فان وافقهما الخبران لا يخفى ان موافقة الخبرين للعامة على وجهين احدهما
انه يكون بعضهم موافقا لاحد الخبرين وبعض الآخر منهم للآخر وهو الظاهر من السياق
والثاني ان يكون كل واحد من الخبرين موافقا لجميعهم بان يكون حكم الواقعة عندهم
هو التخيير بين حكمين يستفاد احدهما من احدهما والآخر من الآخر وقوله اميل قضاتهم
ايضا يحتمل بعد ما ذكرنا وجهين احدهما ان يكون المقصود باسم التفضيل ما هو المعهود
منه من افادته كثرة الفعل وشدته وثانيهما ان يكون المقصود به كثرة المائلين لا شدة
الميل على ضرب من التأويل وهذا الوجه يلائم الوجه الاول من الموافقة فان كثرة
الميل بعد اختلاف المدارك بعيد سيما بعد ملاحظة اختلاف مذاهب القضاة فان
الكلام فيمن هو المرجح عندهم في الاحكام الشرعية فقضاة مذهب الشافعي مثلا لا
يتصور بعد اخذهم مذهب الشافعي كثرة ميلهم الى ما ذهب اليه ابو حنيفة فلا بد من
الحمل على كثرة المائلين نعم يصح ذلك على الوجه الثاني اذ بعد ما هو المفروض من
حكم الواقعة عندهم التخيير فيمكن كثرة ميل قضاتهم الى طرف من اطراف التخيير هذا وان
كان مناسبا للفظ لفظ العامة فانه ظاهر في الجميع وملائم لاسم التفضيل الا انه بعيد
عن السياق كما عرفت كذا افيد قلت يحتمل ان يكون المراد بالموافقة هو موافقة
البعض ومع ذلك فلا ينافي كثرة ميلهم الى طرف اذ ليس بناؤهم على اصابة الواقع

على ما هو عليه نعم لو فرض لحصول القطع في اصابة الواقع فبعد اختلاف المدارك لا وجه
لكثرة الميل واما بعد ما هو المعهود منهم من التخلف عن العترة الطاهرة والاخذ
بمشتهيات نفوسهم القاصرة فلا استبعاد في كثرة الميل الى طرف من اطراف المسئلة
الخلافية كما هو معين لهم في الحال فيكون محصل المراد على هذا الوجه اذا وافق الخبران
العامة بان يكون احدهما موافقا لبعضهم والآخر لبعض آخر فينظر الى كثرة ميل اكابرهم
قضاتهم وسلاطينهم الى احدهما فيترك ويؤخذ بالآخر ولا اجازة في ذلك الا بواسطة
تقدير مضاف للقضاة ولا بأس به بعد مساعدة السياق اليه وذلك التعميم
للاخذ بالآخر فيكون الرواية الشريفة اشارة الى اغتشاش امورهم في الفتوى والقضاء
ويحذو لك حكم من اشارة مثلها في اخبار اهل البيت عليهم من الصلوة افضلها ومن
السلام ازكاه واتمه ثم ان الترجيح بهذا المرجح مما لا ينبغي الارتياب فيه فانه على من
من الوضوح والذي ينبغي ان ينظر فيه هو انه لو فرضنا تعارض الترجيح الصدوري
لترجيح جهة الصدور فهل المقدم في العمل ايهما مثلا لو دار الامر بين روايتين احدهما
مخالفة للعامة والاخرى راويها الاعدل فهل يجب الاخذ بالمخالفة او يجب الاخذ
بالاعدلية ظاهر المقبولة والمرفوعة المتقدمتين هو الاول لاعتبار الترجيح بالاعدلية
فيهما مقدما على الترجيح بالمخالفة الا ان مقتضى القاعدة هو الثاني لو دار الامر بين
ارتفاع اليد عن عموم الدليل الدال على الحجية بواسطة الاخذ بالترجيح الصدوري
اذ يستلزم ذلك خروج الآخر عن عموم الدليل وبين ارتفاع اليد عن اصالة عدم
التقية ولا ريب ان الثاني اهون فان العمل بتلك الاصالة وان كان بواسطة الدليل
الدال عليها الا ان المفروض فيها لا يوجب المفروض في الامر اللفظي فالاخذ بمرجح جهة الصدور
اولى

اولى ويحتمل القول بعدم الفرق اذ الاخذ بمرجح الصدور لا يفيد الاخذ بعموم
الدليل اذ المفروض كونه متروك العمل بعد حمله على التقية وليس تعبدا به كما لا يخفى
قلت ويحتمل ان يقال ان الاخذ بمرجح الصدور ايضا لا يستلزم التصرف في دليل الحجية
فان الحجية في مقام النوع لا ينافي عدم اعتبار فرد منه في مقابل الفرد المقارن للمرجح
بل عنوان الترجيح ناظر بذلك ايضا بناء على ما حققنا من ان القاعدة تقتضي في الخبرين
عند فقد الترجيح بينهما فان ذلك عند التزاحم الحقوقي ولا ريب في انحصار الترجيح لاحد
الواجبين لا يوجب التصرف في دليل الوجوب كما نبهناك عليه فيما تقدم مع ان السند بان
التصرف في الدليل لا انه يوجب من الوجوه ولو بواسطة التقييد بالامكان على ما عرفت
وفي المقام اخبار تدل على تقديم المرجح المعمول في جهة الصدور على مرجح الصدور و
الظاهر ان عليهم ايضا على ذلك كما يظهر بالتتبع في مطاوي كلماتهم فمنها ما رواه الطبرسي
عن سماعة بن مهران في الاحتجاج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام قلت يرد علينا حديثان
واحد يأمرنا بالعمل والآخر ينهانا عن العمل قال لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك
فتسأله عنه قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال اعمل بما فيه خلاف العامة ومنها
ما رواه الصدوق باسناده عن يونس بن عبد الرحمن عن حسين بن السري قال قال
ابو عبد الله عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم ومنها
ايضا باسناده الى ابن فضال عن الحسن بن الجهم قال قلت للعبد الصالح هل يسعنا فيما
ورد علينا منكم الا التسليم لكم فقال لا والله لا يسعكم الا التسليم لنا فقلت فيروى عن ابي عبد الله
عليه السلام شيء ويروى عنه خلافه فبايهما نأخذ قال خذ بما خالف القوم وما وافق
القوم فاجتنبه والتقريب في ذلك ظاهر حيث انه عليه السلام امرنا بالاخذ بما خالف العامة من

غير تقديم شيء على ذلك فتدبر هذا تمام الكلام في المرجحات المنصوصة في المقبولة والمرفوعة واما ما اشتمل عليه الاخبار الاخر فامران احدها الاخذ بالاحدث ويدل عليه اخبار منها رواية حسين بن مختار عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال ارأيت لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تأخذ قال كنت آخذ بالاخير فقال رحمك الله ومنها ما رواه معلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن آخركم بايهما نأخذ فقال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله ومنها صحيحة هشام بن سالم عن ابي عمرو الكناني قال قال ابو عبد الله عليه السلام يا ابا عمرو ارأيت لو حدثتك بحديث او افتيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فاخبرتك بخلاف ما كنت اخبرتك او افتيتك بخلاف ذلك بايهما كنت تأخذ قلت باحدثهما وادع الآخر فقال قد اصبت يا ابا عمرو ابى الله الا ان يعبد سرا والحق في المقام ان يقال ان الاخذ بالاحدث في يومنا هذا يحتمل وجوها احدها ان يكون من باب التعبد الشرعي وهذه الاخبار لا تنهض باثباته لان الظاهر منها ان الاخذ بالاحدث انما هو بواسطة احتمال التقية في الاول والا لم يحتج فالوجه في سؤال المعصوم عن الراوي بايهما كنت تأخذ فانه في مقام بيان ان الحكم التعبدي لا بد من ان يظهر الحكم بنفسه كما هو ظاهر ويشير اليه قوله ابى الله الا ان يعبد سرا وثانيها ان يكون الاخذ بالثاني من باب احتمال التقية في الاول وهذا ايضا لا يخ من وجهين احدهما ان يكون صدور الحكم ثانيا منهم قرينة واضحة على ان الاول صادر تقية والثاني ان يكون قرينة تعبدية على ان الاول صادر تقية والاول ليس مطردا اذ قد يكون آثار التقية لائحة من الثاني كما لا يخفى على من تتبع والثاني خلاف الظاهر

ثالثها الظهور الروائية وثالثها ان يكون الثاني ناسخا للاول وذلك لا يتم في اخبار الصادرة عن الائمة عليهم السلام ولا بأس بالنسخ في الاخبار النبوية والحاصل ان هذه الاخبار على اطلاقها ليست معمولا بها عند اصحابنا الا رسالة في بعضها وضعف بعض رواة الاخر كاسمعيل وابي عمرو فلا يصلح وجها لعدم الاخذ باطلاق اخبار التخيير كما لا يخفى الثاني الاحتياط على ما نطق به المرفوعة وبعد ما عرفت من طعن بعض الاخباريين في الكتاب الذي اشتمل عليها لا وجه للتعرض لذلك فالله الموفق وهو الهادي الى سبيل الهداية بعدما عرفت تفصيل القول في المرجحات المنصوصة فلا بد من الاشارة الى بعض المرجحات التي ذكرها القوم وهي امور منها الترجيح بموافقة الاصل ومخالفته والموافق يسمى مقررا والمخالف ناقلا واختلف كلماتهم في ذلك فعن العلامة واكثر العامة اختيار الناقل وذهب شيخ الطائفة الى اختيار المقرر وتوقف في ذلك قوم وصار الى التخيير آخرون وعن المحقق في المعارج اختيار التخيير في اخبار الائمة عليهم السلام والاخذ بالاحدث في اخبار الرسول صلى الله عليه وآله على تفصيل في ذلك يطلع عليه وكانه ليس منطبقا على هذا العنوان وانما هو قول في المسألة المتقدمة كما لا يخفى وينبغي ان يكون المراد بالاصل في هذا المقام هل الاصول العملية كالبرائة والاستصحاب لا القواعد الكلية مثل قاعدة نفي العسر والحرج ونفي الضرر ونحوهما فان ذلك خارج عما نحن بصدده لرجوع الترجيح بذلك الى الترجيح بالعام والخاص كما انه ليس المراد بالاصل التخيير فان موافقة احد الخبرين للتخيير غير معقول اذا التخيير مورده فيما اذا تعارض الخبران او الاحتمالان مع عدم المرجح لاحدهما فعلى الاول ظاهر فساده وعلى الثاني فلان كلا من الخبرين موافق لاحد احتمالي الواقع اللهم الا ان يكون مفاد احد الخبرين هو التخيير ويكون مفاد الآخر هو احد الاحتمالين فذلك

ايضا فاسد لان ورود الرواية على وجه يكون مفادها التخيير بين الفعل والترك في غير ما يكون مفادها الاباحة غير معقول على تقدير فلذلك لا يكون احد الخبرين موافقا لاصالة التخيير اذ المقصود من الموافقة هو ان الاصل على وجه لو فرض ارتفاع الدليلين بالتساقط مثلا صح الرجوع الى الاصل الموافق وفي المقام ليس كذلك اذ بعد فرض التساقط في ذلك المورد يدور الامر بين التخيير والتعيين والاصل فيه ليس التخيير بل الاشتغال او البرائة من التعيين واما الاشتغال فليس المراد بالاصل في المقام هو ايضا اذ المراد به اما الاحتياط اللازم او غيره والثاني فلا يجدي في مقام الترجيح والاول غير معقول ان يكون مرجحا لان مورد وجوب الاحتياط هو ما اذا ثبت التكليف الاجمالي ودار الامر بين امور محصورة في تعيين المكلف به كما في دوران الامر بين الظهر والجمعة والصلوة بالجهات الاربع والاجتناب عن الانائين مثلا كما هو وجه ذلك في موارده مفصلا فاحد الخبرين لو دل على وجوب الظهر بخصوصه لم يكن موافقا للاحتياط كما اذا دل الدليل على وجوب الصلوة بجهة خاصة ولو دل على وجوب الجمع بين المحتملين لم يكن ذلك من موافقة الخبر للاحتياط اذ مدلول الخبر ح هو الاحتياط الا انه ان واحدا من القوم لم يذهب الى ترجيح اخبار الاحتياط على القول بتحقق المعارضة بينها وبين اخبار البرائة ان الترجيح لاخبار الاحتياط لموافقتها للاحتياط فذلك ظاهر لا يكاد يخفى وعرضنا بتقدح ذلك ان الترجيح بالاصل على تقدير تسليمه انما هو ترجيح مدلولي ولا مدخل للسند فيه نعم على القول باعتبار الاصل ظنا يمكن ترجيح السند به على ذلك وهو كشفه عن مطابقة مضمون الموافق للواقع بخلاف ما اذا قيل به تعبدا فان المطابقة اللازمة على هذا التقدير عليه صرفه ولذلك قلنا بانه ترجيح مدلولي صرف فتدبر

فتدبر واذ قد تحقق ذلك فاعلم انه احتج القائل بتقديم الناقل بانه يستفاد منه ما لا يستفاد الا منه والموافق حكمه معلوم بالعقل فلا يحتاج حكمه الى البيان ولما كان وظيفة الشرع بيان امور غير معلومة كان اعتبار الناقل اولى وهذه الحجة ظاهرة الضعف بينة الفساد وسبيل المنع الى مقدماتها واضح اذ لا نسلم الاولوية اولا ولا اعتبار ضرفان وظيفة الشرع بيان ما يحتاج اليه العباد على اي وجه يكون وهل نرى ان الامام عليه السلام احال الامر من الامور في حكم من الاحكام الى الاصل من الاصول كلا ثم كلا فان الاصل انما هو علاج لمرض الشك في الواقع عند عدم امكان الوصول الى البيان هناك هو في الواقع يستتبع الواقع كيف يحيل السائل عن الواقع الى ما هو علاج الشك غيره وذلك ظاهر وعلى تقدير التسليم لا دليل على جواز الاتكال بمثل هذه الظنون العقلية التي منشأها الاستحسانات العقلية في مقام الترجيح ولا ينافي ذلك ما تقدم من عموم حجية الظن في مقام الترجيح اذ لم يكن التعويل هناك الا على العمل والاجماع وانتفاؤهما في المقام معلوم واحتج ايضا القائل بتقديم الناقل بان العمل به يقتضي تقليل النسخ لانه يرفع حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكرره لازالته حكم الناقل بعدما ازال الناقل حكم الاصل المستفاد بالعقل اقول وهذه الحجة مبنية على مقدمتين احديهما ان الاخذ باحدث الخبرين لازم وثانيتهما ان الاحدث ينبغي ان يكون الناقل اذ لو كان المقرر هو الاحدث يلزم ارتفاع حكم الناقل به وارتفاع حكم الاصل بالناقل فالنسخ اللازم على تقدير الاخذ بالمقرر اكثر من النسخ اللازم على تقدير الاخذ بالناقل لان ورود المقرر ليس نسخا للاصل بل هو مقرر له بل مؤكد له ومفادها ظاهرا اما اولا فلان رفع الحكم الثابت بالاصل

لا بعد من النسخ في شيء اللهم الا ان يراد منه مطلق الازالة وهو صحيح لكونه خلاف مصطلحهم
لا يلائم قول المحقق كما سنعرفه ولما ثانياً فلان الاخذ بالاحدث قد عرفت القول فيه
على وجه يغني عن اعادة الكلام في المقام واما ثالثاً فلان الاعتماد على هذه الاعتبارات
الضعيفة مما لم يعلم جوازه في مقام الاحكام الشرعية واما ترجيح القائل بتقديم المقرر بان
حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما لا يستقل العقل بعرفانه لان
فائدة التأسيس اقوى من فائدة التأكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى فالحكم
بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه وارداً حيث
لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم ادراكه بالعقل فلا يفيد سوى التأكيد وقد علم
مرجوحيته بخلاف ما افاده حجة المقرر فان ترجيحه يقتضي تقديم الناقل عليه فيكون
كل واحد منهما وارداً في موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر فلوروده بعد نسخ
ما تضمنه الناقل فيكون هذا اولى ولا يخفى ان هذه الحجة مخدوشة مناط مع احتجاج
العامل بالناقل اذ بعد اشتراكهما فيما يتوجه عليه من المقدمتين تنافى تعليل استنداده
الاولى الى تقليل النسخ وتكثيره والمستدل بالثانية الى جريان كل منهما في مقام الحاجة
حملاً لكلام الشارع على ما هو الاكثر فائدة فما هو المذكور في بعضها ينقض به هذه الحجة
ايضاً ومن هنا يظهر صحة ما ذهب اليه المحقق من التفصيل بين اخبار الائمة عليهم السلام فحكم
بالتخيير لانقطاع النسخ في اخبارهم عليهم السلام وبين اخبار الرسول صلى الله عليه وآله فحكم
بوجوب الاخذ بالاحدث لو علم التاريخ سواء كان مطابقاً للاصل او مخالفاً
والتوقف عند جهل التاريخ والتحقيق في المقام هو ان الترجيح بموافقة الاصل او مخالفة
الاصل لا يبتني على القول بلزوم الاخذ باحدث الروايتين ولذلك قلنا بان قول

المحقق ره

المحقق ره لا ينطبق على العنوان وانما هو قول في المسئلة الاخذ بالاحدث وهو حق
في تلك المسئلة كما يظهر مما اوضحنا اليه فيها من الجمع بين الادلة واوضحنا الحق فيها وابطال
ما سواه الا ان التزام النسخ فيما يحتمل النسخ كاخبار الرسول صلى الله عليه وآله
مشروط بان يجيء بعد النسخ ككونه بعد زمان العمل مثلاً لئلا يلزم النسخ قبل حضور وقت
العمل فيتدبر واما التحقيق في مسئلة ترجيح احد الخبرين بالاصل ولو قطعنا
النظر عن وجوب الاخذ بالاحدث فهو ان يقال ان الاصول العملية بناء على الشرعية
من باب الظن بعدم التكليف في البرائة وبقاء المستصحب في الاستصحاب فلا ينبغي النزاع
في الترجيح بالاصول فانها حينئذ تفيد تقوية في ما هو ملاك الحجية ومناط الاعتبار
كما في صورة تعدد الدليل واما بناء على القول بها بواسطة القاعدة العقلية والاخبار
الواردة فيها من حيث التعبد بها وان لم تفد ظناً كما هو المعروف بين المتأخرين فلا
يكاد يعقل الترجيح بالاصل اذ مفاد كل من الاصل والخبر غير مفاد الآخر فان هذا من
واد وذاك من آخر فلا يحصل تقوية فيما هو المناط في حجية الرواية والترجيح تعبدي
مما لا دليل عليه كما هو المفروض فلا بد من الاخذ باطلاق اخبار التخيير وبذلك يرتفع
الشك في مورد الاصل فيحكم بالتخيير بين الدليلين وذلك ظاهر وقد يتراءى في بادي
النظر تفصيلاً وهو ان يقال ان موضوع الاصول قد يكون الشك والحيرة وقد يكون عدم
العلم بالخلاف فعلى الاول لا وجه للترجيح بالاصل لما عرفت من اختلاف مناطهما وعلى
الثاني كما ربما يستظهر من بعض ادلة الاصول كقوله تعالى لا يكلف الله نفساً في البرائة وقوله
عليه السلام الناس في سعة ما لا يعلمون في الاستصحاب وقوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر في
اصالة الطهارة فان ظاهر هذه الادلة جريان الاصول عند عدم العلم بالخلاف وذلك لا ينافي

العلم بالوفاق فيمكن الترجيح بهذه الاصول اذ لا مانع من ذلك بعد تحقق مورد الاصل
وجريانه وهو كلام ظاهري خال عن التحصيل اما اولاً فلعدم جريان الاصل في
مورد التعارض على ما ذكر ايضاً اذ لا اقل من اعتبار عدم العلم بالخلاف في مجرى
الاصل وذلك ايضاً غير معلوم في محل التعارض لان الخبر المخالف للاصل ما لم يحكم
بسقوطه فلا يعلم عدم العلم بخلاف الاصل فلا يعلم تحقق مورد الاصل والحكم بسقوطه
ما لم يعلم بترجيح معارضه عليه فيلزم توقف الجريان عليه وهو محال ظاهر واما ثانياً
فلان الوجه في عدم الترجيح على ما عرفت هو عدم حصول التقوية بالاصل لاحد
الدليلين لاختلاف مفادهما من حيث ان مفاد الاصل هو حكم الواقعة المشكوكة من
حيث انها مشكوكة ومفاد الخبر هو الحكم الواقعي لها وما ذكر في وجه التفصيل مما لا
يليق بدفع هذا الوجه بوجه فهو خارج عن قانون التوجيه اذ اللازم للمفصل دفع
ما جعله النافي وجهاً للنفي فقد تبين ان التحقيق في المقام هو الاخذ باطلاق اخبار التخيير
لا الترجيح بالاصل ولا الحكم بالتساقط والرجوع الى الاصل اما الاول فلما عرفت
اما الثاني فلقول الصادق عليه السلام انه في التخيير والتساقط فيما رواه الطبرسي في الاحتجاج اذا
لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وفي المرفوعة فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر
ومن محاسن الاتفاقات ان الامام عليه السلام حكم بالتخيير في مورد الاصل كما في صحيحة علي بن مهزيار
قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا في رواياتهم
عن ابي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلها في المحمل وروى بعضهم
لا تصلها الا على الارض فاعلمني كيف اصنع واعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك
فوقع عليه السلام موسع عليك باية عملت ومنها ما رواه في الوسائل خاتمة قال احمد بن

على الطبرسي

علي الطبرسي في الاحتجاج في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري الى صاحب
الزمان عليه السلام يسئله عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب
عليه ان يكبر الى ان قال عليه السلام في الجواب ان في ذلك حديثين اما احدهما فانه اذا انتقل
من حالة الى حالة اخرى فعليه التكبير واما الآخر فانه روى انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذا التشهد الاول
يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صواباً فان مفاد الخبر القائل بجواز
الصلوة في المحمل مطابق للاصل وقد حكم الامام عليه السلام بالتخيير كما ان الرواية الدالة على
عدم ثبوت التكبير موافقة للاصل وقد افاد عليه السلام بالتخيير اللهم الا ان يكون الخبران
واردين في بيان الحكم الواقعي في نفس الواقعة وهو كما ترى بعيد جداً في الرواية الاخيرة
يمكن ان يستكمل فيها بان سياق الجواب فيها مما لا يشاكل كلام الائمة عليهم السلام فانه
ليس شأنهم الاجتهاد وذلك ظن الذين كفروا ويجاب عنه بانهم قد يستعملون هذه
الوجوه ارائة لشيعتهم طريق الاجتهاد وسبيل الاستنباط وقد يقال ايضاً ان النسبة
بين ما يدل على تكرار التكبير في كل انتقال وبين ما دل على عدم لزومه بعد السجدة
الثانية عموم مطلق وقضية ذلك هو الحمل دون التخيير وقد يتعسف في دفعه بان العام
لعله كان غير قابل للتخصيص فيتدبر ومنها الترجيح بموافقة الحظر والاباحة وقد عرفت
فيما قدمنا لك ان لا محصل لهذا الترجيح ومع ذلك تختلف كلماتهم عن شتى تشوش وتناقض
ايضاً فان اختلافهم في تلك المسئلة الى الاقوال المختلفة وبعضها القول في هذه المسئلة
مع كونها من جزئيات تلك المسئلة فلم نعرف له وجهاً قلت قد سبق انا قد قلنا ان
تلك المسئلة تنطبق على مسئلة الاخذ بالاحدث على ما زادوا الموافقة والمخالفة التخصيص

الصغرى كما ينادي بذلك ما عرفت من الادلة التي تمسك بها اصحابها وهذه المسئلة
انما يلاحظ فيها مطابقة الرواية للاحتياط كما ورد به المرفوعة فلا فائدة في اختلاف
الاقوال نعم قد يشكل المقام بان المشهور على ما هو المحكي قالوا بتقديم الحظر في المقام وفي
هذا ينافي ما هو المعروف من مذهب المجتهدين من الاخذ بالبرائة فيما نحن فيه من
وعدم الاعتناء بالاحتياط مع مضي ظاهرا انهم بعد ذهاب المجتهدين من اصحابنا في
المقام ايضا الى الاحتياط لميل الخبار وهو التخيير كما هو ظاهر فلا اشكال ايضا وهل
يمكن في ذلك بالمشهور عندهم من ان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة وبقولهم ما
اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحلال الحرام ولا يستقيم شيء منه لعدم قطع العقل
بالاول لعشرته بالتحسين العقولي وليس بين الدليلين البعيدة كما لا وعلى ذا اليه في مباحث
البرائة وعدم دلالة الثاني لظهوره في الشبهات الموضوعية ومنها كون مفاد احد
الخبرين حكما وضعيا مترجحا على ما هو مفاده حكم تكليفي والمستند في ذلك عدم
احتياج الاول الى الفهم بخلاف الثاني حيث يترجح الثاني على الاول لانه يترتب عليه
الثواب وضعف هذه الوجوه مما لا يكاد يخفى على ذي فطنة اذ قد مر منا في بعض مباحث
الاستصحاب ما يغني عن اطالة الكلام في المقام وعلى التنزل فغاية الاعتبارات الضعيفة
مما لا دليل على اعتباره فاطلاقات اخبار التخيير محكمة وقد ذكروا امورا ليس شيء منها
لشيء ثم ان الترجيح بالمرجحات هذه ليكون الترجيح بالشهرة ونحوها فانها الثابت امارة
على الحكم في نفسها كما في الشهرة فالمرجحات المضمونية على قسمين قسم ما يكون من الامارات
على الاحكام كالشهرة والاستقراء ونحوهما وقسم لا يكون كذلك كموافقة الاصل ويكون مفاد
احد الخبرين حكما وضعيا وامثال ذلك وقد عرفت الكلام في هذا القسم اما القسم الاول

فلا بد

فلا بد من تفصيل الكلام فيه ايضا فنقول ان مثل هذه الامارات تارة يعلم اعتبارها في
تارة يشك في ذلك وتارة يعلم عدم اعتبارها فعلى الاول فلا اشكال في حصول
الترجيح بها بعد ما عرفت من ان الادلة معتبرة في مقام الترجيح وعلى الثاني فالقول
بالترجيح بها موكول الى ما ذكرنا من اعتبار مطلق الظن في مقام الترجيح وعدمه وعلى
الثالث كما في القياس ونحوه من الظنون التي دل الدليل على عدم اعتبارها فهل يصلح
التعويل عليها في مقام الترجيح او لا قولان قال المحقق قدس سره في المعارج
ذهب ذاهب الى ان الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقا لما تضمنه احدهما كان ذلك
وجها يقتضي ترجيح ذلك الخبر على معارضه ويمكن ان يحتج لذلك بان الحق في احد الخبرين
فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين ان يعمل باحدهما واذا كان التقدير تقدير التعارض
فلا بد في العمل باحدهما من مرجح والقياس مما يصلح ان يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين
العمل بما طابقه لا يقال اجمعنا على ان القياس مطروح في الشريعة لانا نقول بمعنى
انه ليس بدليل على الحكم لا بمعنى انه لا يكون مرجحا لاحد الخبرين على الاخر وهذا لان فائدة
كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون
العمل به لا بذلك القياس وفي ذلك نظر انتهى كلامه رفع الله مقامه ونحوه المحكي بالتصديق
هو ان ما ذهب اليه الذاهب مما لا ينبغي ان يصغى اليه ولا ان يكون مطرحا لانظار العلماء
فان بداهة بطلان التعويل على القياس على اي وجه يقاس مما لا ينبغي ان يقاس باجلى
الضروريات واول البديهيات في مذهب القائلين بامامة الائمة عليهم افضل الصلوة
والسلام ومع ذلك نخشى ان المحقق مع جلالة قدره وعظم رتبته قد تصدى لذكره فنحن
اقتفاء الحبيل الطرق في هذا الميدان فنقول يدل على فساد ما ذهب اليه الذاهب اعاذنا

واخواننا من امثال هذه المذاهب الباطلة امور الاول اجماع الفرقة المحقة باجمعهم
على ترك التعويل عليه والركون اليه وبذلك يشهد كل موافق ومخالف ويذعن كل
منافق وموالف وبهذا كانوا معروفين عند خصومهم ويسرعون من زعم ذلك حتى
انهم تركوا بعض من يتابعهم منه الميل اليه وقصته مع بعض الكتب المنسوب الى بعض اصحاب
هذا القول معروفة الى ان صار الامر بحيث لم يمكن انكار ذلك عليهم الا الذاهب ان نعم ان
الترجيح به ليس تعويلا عليه وكفى المعلوم من بطلانه هو ما اذا كان القياس دليلا لا طريقا
الحكم في الواقع بعد ان ذلك فاسد في نفسه وكيف يتعدى لذلك لا بد له من الرجوع الى
كلمات الاصحاب في المسائل الفقهية كي يتضح له الحال ويظهر له صدق المقال فانا نعلم مما استقصينا
التتبع في مطاويها واستوفينا التصفح في تضاعيفها انا وقفنا على مورد انكل فيه الاصحاب
في مقام الترجيح عليه على وجه يظهر منه اعراضهم عنه اذ كثيرا ما لا يكون المورد غالبا
عن قياس معتبر عند العامل به كما لا يخفى ويرد عليه ان الترجيح بالقياس يرجع الى التعويل عليه و
الاخذ به دليلا اما اولا فلظهور ان الوجه في تقديم الخبر الموافق للقياس وطرح الاخر
هو القياس ولا معنى للاخذ بشيء دليلا الا جعله مناط الحكم على وجه يرتفع به الاصل
الحكم في محل ذلك الحكم لولاه والاصل في المسئلة الاصولية على ما يفيده الاخبار هو التخيير
او التوقف فلو لم يكن القياس دليلا في المسئلة الاصولية لم يجز رفع اليد عن الاصل
المذكور بقوله بمعنى انه ليس بدليل مسلم ونقول ان الترجيح به يرجع الى اعتقاد كونه دليلا
واما ثانيا فلان الحكم في المسئلة الفرعية ايضا مستند اليه فان في رفع المعارضة وترجيح
الدلالة وغيرها مما يتوقف حاصية الدليل الشرعي عليه من الاصول وغيرها مدخلا في الحكم
الشرعي الفرعي المستنبط من الدليل بما يكون الحكم في العادة مستندا الى القياس بتمامه

من حيث استناده

استناد الحكم المعلول الى ما هو الجزء الاخير من اجزاء علته التامة كما يقضي بذلك العرف و
العادة وهل ذلك الا الاخذ على القياس وان زعم ان امر الترجيح مما قد عن مناهل فيه كما
نعم بعض الافاضل فيما نبهنا عليه في بعض مباحث الظن فيمكن الاعتماد فيه بامور لا
يجوز التعويل عليها في مقام الترجيح فهو زعم باطل وتوهم عاطل قد برهنا على فساده
فيما سلف بما لا مزيد عليه الثاني الاخبار المستفيضة بل المتواترة القائلة بان دين
الله لا يصاب بالعقول وانه ليس شيء ابعد من دين الله من عقول الرجال وانه في القياس
محو الدين وفساد شريعة سيد المرسلين وانه ليس على دين الرسول صلى الله عليه واله من
استعمل القياس فيه وان مقاييس الاوهام تقصر عن ادراك المطالب والاحكام ولا يكاد
يخفى ان الاخذ بالقياس في مقام الترجيح استعمال للقياس في الدين ودليل المذكور
في مضامين هذه الروايات لفظ الدليل حتى يتوهم الذاهب انه ليس بدليل مع انك
قد عرفت على تقدير ذلك فالحق ان التعويل عليه يرجع الى جعله دليلا وانكاره بما
يعد في انكار الضروريات لا يقال هذه الاخبار تعارض الاخبار الدالة على
اعتبار مطلق القوة في الترجيح تعارض العموم والخصوص من وجه وعند عدم المرجح
في مادة التعارض يسقط الاعتبار منهما معا فلا وجه للاستشهاد بهذه الاخبار الواردة
في مقام المنع عن العمل بالقياس لانا نقول ان دلالة الاخبار حرمة العمل بالقياس من ودلالة
هذه الاخبار على حجية مطلق القوة ولعلك تذكر بعد كون رجوع اليها فانها استعارات
محض مستفادة من موارد جزئية لا يصح اجتماعها في عنوان لفظي حتى يؤخذ بلوازمه
من ملاحظة النسبة بينه وبين ما يعارضه فان ذلك امر قد اشتهر بانه بعد اعمال انواع
العنايات والتوجيهات الثالث ان اصحابنا الامامية قد اولعوا في تحقيق المباحث التي

يتوقف عليها الاستنباط في كتب الاصولية كما يشهد به لمن راجعها ولو لا ان المحظور
عندهم الترجيح بالقياس كان الواجب عليهم التعرض لمباحثه كعلماء الجمهور وتشخيص
اقسامه وعدم الاعتنا به في مقام الادلة كاشف عما الذاهب الى يوجب عدم الاعتنا به
مطلقا فلا يصلح فلك عندكم في عدم تعرضهم وهذا اجماع منهم على عدم الاعتنا به وما
عسى يظهر من البعض من الاستناد الى بوجوه ظنية في تشخيص الاحكام الشرعية كما
يلوح من استناد كاشف اللثام في طهارة الما الموجود في البئر بان الكر الموجود في
خارج البئر لا يتنجس بالملاقاة فكيف ينفعل منها مع اتصاله بالمادة ويحى فلان فحمول
على ارادة التاييد بمثل هذه الاعتبارات وليس مستندهم في الحكم الا ما هو المعتبر شرعا
كما هو ظاهر من دينهم في غير هذه الموارد وبالجملة فالقياس وجوده وتقارنه لاصل
الخبرين لو لم ينقص من عدمه اذ بنا بعد المخالف للقياس مخالفا الطريقة العامة لا
يوجب شيئا من الاحكام الشرعية حتى انه لا احتياط في مورده ايضا غير مطلوب فلا
وجه للاخذ بالخبر الموافق بواسطة قاعدة الاشتغال على تقدير تعارضهما فان
العالم بوايقات الاشياء قد منع من الاتكال على الوجوه الظنية كما ورد في العيون
عن مولينا الرضا عليه السلم في رواية بعد الترجيح بينهما بموافقة الكتاب والسنة ثم التخيير
وما لم تجدوه في شيء من ذلك الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا
فيه بارائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم
البيان من عندنا ويغنيناعن ذلك كلما ورد في الامر بالتوقف من قوله فان الوقوف عند ذيل ح
الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات والتقريب ظاهر اذ دليل المقتضي للوقوف هو الوقوف
عند عدم المرجح في النفس ان يستحيل صدوره كفعل يد والمرجح بل المراد به عدم الاعتنا
بالرجحان

بالمرجحات التي لم ينص عليها بالخصوص او بوجه من الوجوه التي عرفت سبيل الاستنباط فيها
من الادلة الدالة على عليها كما تقدم فالانصاف ان التعدي من المرجحات المنصوصة الى
غيرها موقوف على حصول الاطمينان بعمل الاصحاب به ونحوه فعليك باعمال النظر في
هذا المقام مراعيا احسن الاوصاف مجانبا عن الاعتساف والله الموفق وهو الهادي
سوا السبيل هداية قد تقدم منا بعض القول في المرجحات عند الكلام في تقسيم
الى بعض اقسامها امالا مسكنا عنه فنقول كما ان المرجحات الصدورية تنقسم الى داخلية
كالاعدلية والشهرة في الرواية وخارجية كالشهرة في الفتوى والقياس ونحوهما
الامارات ومثل ان يكون مفاد الرواية حكما وضعيا من غير الامارات كذلك المرجحات
المعمولة في الدلالة ايضا على قسمين فتارة يقع الترجيح بامور مرتبطة بالدلالة وتارة
بامور خارجة منها غير منوطة بها ومثل الخوض فيه ينبغي ان يعلم ان ملاحظة المرجح
في الدلالة انما هو متاخر عن ملاحظة في الصدور ومجمع فلا يفيد الغرض في الدلالة
الا بعد الفرض المتعارضين معلوم الاعتبار من هاتين الجهتين كما في تعارض الكتابين
او المتواترين من الاخبار او احدهما بالاخر بعد عدم الاخذ باحتمال التقية في المتواترين
وكما في اخبار الاحاد فيما لا سبيل الى القدح في السند او منع في جهة الصدور ومن هنا يظهر
ان اخبار التخيير بعينكما لا مسرح لها في تعارض الدلالة اذ لا عبرة لملاحظة الدلالة الا
بعد فرض التكافؤ من ساير الجهات مع احتمال الوجه لترجيح من هذه الجهة والمنافي من
اخبار التخيير ليس الا حال عدم ما يصلح للترجيح مطلقا واذ قد عرفت هذا فاعلم انه لا ريب
في اعتبار المرجحات الداخلية المعمولة في الدلالة مما يعتبرها اهل اللسان في كشف المراد من
الامور المكشفة بالالفاظ والاغلب رجوعها الى الغلبة والمعتبرة منها ما كانت نتيجة التعويل

بلهاعرفا في التفهيم عند التخاطب فلا عبرة بالحادثة بعد الاستعمال ولا بالا يعلم تعويل
المتكلم عليها لعدم العلم بتحققها حال الاستعمال وتوضيح ذلك انه قد يعلم بتحقق الغلبة
على وجه يصح الاتكال عليها في مقام التفهيم والتفهم كما في غلبة التخصيص على ساير انواع
المجاز فانها غلبة مانعية قابلة لان يعتمد عليها المتكلم بكلامين يحتمل احدهما التخصيص
والاخر مجاز اخر في تقديم التخصيص في احدهما على المجاز في الاخر وتارة يحصل الغلبة
بعد الاستعمال على وجه يكون الاستعمالات المقرونة بالقرينة موجبة لحدوث العلية ففي
تلك الاستعمالات لا وجه للتعويل على الغلبة لانها حصلت وانما تتم بعد حصولها فان
لا يعلم تعويل المتكلم عليها مثلا ان الامر في عرف الائمة عليهم السلم انما غلب استعماله في الندب
كما زعمه صاحب المعالم ره فهذه الغلبة على تقدير صحتها انما تجري فيما يعلم التعويل
عليها واما لو فرضنا ان احدا سئل الامام عليه السلم عن شيء فامره فلا يصلح لان يكون
هذه الغلبة معولا عليها في صرف الامر عن ظاهره وحمله على المجاز فالغلبة المعتبرة هي الغلبة
على الوجه الاول واما الاخيرة فلا عبرة بها واما المرجحات الخارجية كالشهرة و
الاجماع المنقول ونحوهما مما لا مدخل لها في الدلالة اذ لا يعقل ان يصير اللفظ دالا
بعد تقارنه بالشهرة لكونها اجنبية عن اللفظ فان قلنا باعتبار هذه الامور الخارجية
فالترجيح لمضمون الخبر الموافق لها لا لنفس الخبر لان التعويل على اصالة الحقيقة انما يصح
فيما لم تكن معارضة بمثلها او منع ما يصلح لان يكون قرينة صارفة والمفروض اشتغالها
اذ الامر الخارجي مما لا يصلح للقرينية في عرف اهل اللسان فيحكم بالاجمال العكس اسقط الى الفرض
حجية الظاهر المطابق للاصل المضمون ينرجح اليه ان قلنا بعدم اعتبارها فالحق
انها لا تاثير لها في شيء فلا يكون شيء منها مرجحا ولا مرجحا اما الاول فظاهر واما الثاني
فلما عرفت

فلما عرفت من ان ترجيح احد الظاهرين على الاخر فرع وجود ما يصلح لان يكون مانعا
عن الاخر والشهرة الحادثة بعد صدور الخبر او اجماع المنقول كيف يعقل ان يكون
سببا لظهور اللفظ الكلام الا ان يكون كاشفا عن القرينة فيدور الامر مداره من حيث
الكشف بها ولو كانت مظنون الوجود لا على وجه اليقين نعم لو كشفت عن وجود
القرينة الصالحة المعتبرة في صرف اللفظ عند العرف ولو كانت ظنية في حيال ذاتها صح التعويل
عليها على تقدير ه فالعبرة بالقرينة لا بالشهرة مثلا قوله تعالى وأولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن ظاهر يشمل الزوجة المتوفى عنها زوجها وغيرها الى قوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ايضا يشمل
القبيلين فابقا اللفظ الاول والحكم باختصاص الثاني بغير المتوفى عنها زوجها والحكم باختصاص
الاول وابقاء الثاني بحاله من دون ما يصلح لذلك ترجيح بلا مرجح فعلى المجتهد الاخذ بالا
العمومات مثله في مثل المقام نعم لو فرض ان المتعارضين يمكن رفع التنافي عن احدهما
سندا كما في الاخبار الظنية يمكن القول بترجيح المطابق للشهرة على بعض الوجوه المتقدمة
الا ان ذلك رجوع عما نحن بصدده من الحضارة وجعل التعارض في الدلالة وقد عرفت
صعوبة الخطب في ذلك المقام ومن هنا اذعن سيد المدارك بان مخالفة الاصحاب
اشكل من طرح الخبر الصحيح وبالجملة فيما لو فرض الكلام في الدلالة فقط لا نرى
وجها للاخذ بالشهرة ومن هنا ترى ان السيد المذكور ما تبع الشهرة في الحكم بنجاسة
رجيع الطير الغير الماكول لحمه فقال المتجه القطع بطهارة الرزق تمسكا بالاصل السالم
من المعارض مع تعارض رواية عبد الله بن سنان اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه
ورواية الشيخ عن ابي عبد الله عليه السلم كل شيء يطير لا باس بخرئه وبوله في خصوص المسئلة فظاهر

ان كلام السيد واشباله انما هو فيما امكن التصرف السندي في الروايه ومعنا كان الكلام ممحضا في الدلاله على ما هو المفروض وكيف كان فزعم سيد الرياض عليه الرحمه ان جواز الترجيح بمثل هذه الشهره كما يظهر منه في جمله من موارد الكتاب المذكور وفصل بعض المشايخ المعاصرين في بعض كلماته فقال بان الشهره تنهض قرينه معينه لاحد احتمالي المشترك ولا يصلح لان يكون قرينه صارفه للحقيقه ومن هنا حكم بان المراد بالرطل في مسئله تحديد الكر هو الرطل العراقي لان الشهره تنهض قرينه معينه للفظ الرطل المشترك بين العراقي والمدني وليت شعري ما ابعد مثل المفصل عن الواقع مع ما اشتهر على ما وقع في الدرر والاخبار بالجرح في ضبط امثاله في الكتاب كما لا يخفى ذلك عند اولي الالباب وكلاهما فاسدان اما الاول فلان الشهره على تقدير عدم الحجيه ليست متعلقه الحاكم فكما لا يجوز الركون اليها في محل روايه لا يجوز التمسك في مورد الروايتين انا بعد التمسك بها في نفسها واما ثانيا التراجيح فقد عرفت عدم معقوليه الترجيح بحسب الدلاله بالشهره الا في صوره الكشف عن الضرر وعلى تقدير معقوليه الترجيح بها فلا بد ان يكون مما يعتمد عليها العرف في مقام المنكشف المراد اللهم الا ان يكون قرينه تعبديه وفيما هذه الامور من اهل العرف ربما نعتبر الحجيه اصاله الحقيقه بالتعويل معتبره بعدم قيام ظن على خلافها الا حجيه اعتبارها من حيث افادتها الظن بالمراد فاذا جاء على الخبر الموافق للشهره ولكنه غير خفي ابهام لا يكون من المرجحات اذ بعد فرض افادتها الظن بتعيين موضوع الحجيه في الاخر فهي بان يكون حجه وهو نزاوله من الترجيح ولهذا على القول بالتعبد فلا مجال لطرح الظهور الا بدليل معتبر شرعا والمفروض عدم اعتبار الشهره فلا يصلح لذلك واما الثاني فلا ينطبق على شيء من الاقوال والمذاهب

باعره

ولا يساعده وجه من الوجوه الاعتباريه اذ لا فرق في نظر العقلاء والعرف في ذلك فالصالح لاحدهما ينبغي ان يكون صالحا للاخر والفرق بحكم الاتحاد بشاهد وصرف التحرز في تزييفه بطالته فانه انما نشا من ربط بواسطه عدم اشتباه بالمطالب الاصوليه والاعتماد على شانا من هذه الخيالات فتدبر في المقام واسئل الموفق وهو الهادي

هدايه قد استوفينا احكام التراجيح على حسب ما في وسعنا وقد حققنا الكلام في التعادل ايضا الا انه لا باس باعاده الكلام فيه تنبيها على طالب لم يسبق اليها الاشاره قد اختلفت كلمه اصحابنا المتمسكين بالعروه الوثقى في ان الحكم بعد فقد الترجيح في الاخبار هل هو التوقف او التخيير فالمنسوب الى الاخباريين من اصحابنا رضوان الله عليهم هو الاول والمشهور من مذهب المجتهدين منهم شكر الله مساعيهم هو الثاني ومنشا الخلاف بينهم اختلاف الاخبار ومعنا بتعارض كل منها بوجوه اخر على ما قدمنا في بيانه الاصل هل هو التساقط او التخيير وكيف كان فيدل على الاول طائفه من الاخبار وهي صنفان **احدها** الاخبار العامه الوارده في مقام حكم المشتبه قد مر بحثها في مباحث البرائه والاحتياط **الثاني** الاخبار الخاصه بالافاده عن الخبرين لامره بالتوقف والاعتصام والاحتياط وهي كثيره **منها** ما في مستطرفات السرائر عن محمد بن ادريس نقلا من كتاب مسائل الرجال علي بن محمد بن علي بن عيسى كتبت اليه مسئله عن العلم المنقول الينا عن ابائك واجدادك قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على الاختلاف والرد اليك فقد اختلف فيه فكتب عليه السلام ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه الينا **ومنها** خبر جابر عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال انظروا امرنا وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقران موافقا فخذوه وان لم تجدوه موافقا فردوه فان اشتبه

رده

ماذكر

الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم ما شرح لنا **ومنها** موثقه سماعه عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامره باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال عليه السلام يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعه حتى يلقاه **ومنها** موثقه ابن بكير المروي عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال اذا جاءكم منا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوه والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم **ومنها** ما في ذيل المقبوله بعد ما قال فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه وقف حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ويدل على الثاني ايضا اخبار كثيره قد اشير في ما مر الى جمله منها فراجعها والانصاف ان الراجح في النظر هو ما ذهب اليه المجتهدون فان الظاهر من هذه الاخبار الخاصه اختصاص موردها بما اذا تيسر تحصيل العلم بالواقع والمفروض في زماننا هذا تعذره فليس الحسنا فيها بيان حكم المتشبه فيما اذا لم يكن مرجوا الوصال كما يرشد اليه قوله حتى تلقى امامك وقوله حتى نشرح لكم ما شرح لنا وعلى تقدير التنزل فاخبار التخيير اخص من هذه الاخبار فلا بد من الاخذ بالاخص وحمله على العام فان موارد كثيره بنا على عدم اختصاصها بصوره التمكن من العلم يعم حال التمكن وعدمه واخبار التخيير تختص بما اذا كان المكلف متحيرا من جميع الجهات وهو حال عدم التمكن ولئن سلمنا تواردها في مورد واحد فالحق ان الترجيح لاخبار التخيير من وجوه **الاول** كثرتها فانها تبلغ نيفا وعشرا على ما حكي **الثاني** اعتضادها بالشهره بل في العالم لا نعرف في ذلك خلافا من الاصحاب وعليه اكثر اهل الخلاف **الثالث** صحه اسانيدها كما يظهر بعد التتبع اليها ولعل بعد ملاحظه

ماذكر

ماذكر يحصل الاطمينان بان الحكم في الواقع هو التخيير دون التوقف فان قلت ان ملاحظه حال العقلاء في العمل بما في ايديهم من الطرق المعول عليها عندهم يعطي التوقف اذ ربما يسبون القائل بالتخيير فيما تعارض عنده قول زيد بقول عمرو في واقعه الى الهجر والهذيان وذلك من اقوى المرجحات لاخبار التوقف قلت ونحن نسلم ذلك ومع ذلك لا يجدي فيما نحن بصدده فالمقبول المنتظم بين العقلاء في الامور المتعلقه بمعاشهم وبينهم في الامور المتعلقه بمعادهم لان المفروض عدم امكان الوصول الى واقع الواقعه عندهم في امور المعاد بخلاف في امور المعاش لامكان الوصول الى الواقع في ذلك وقد عرفت ان اللازم عند امكان الوصول الى الواقع هو التوقف وتوضيح ذلك ان بنا العرف في الامور المستقبله على الاخذ بالظن كما لا يخفى وعند عدم الظن لا يجزمون بالعمل وبعد فرض تعارض الامارتين مع عدم المرجح لا حاصل لهم على العمل لاستحاله الترجيح بلا مرجح فلا مجال لعدم التوقف عندهم ولا يجري نظير حالهم في حالنا من حيث نحن متعبدون باحكام الشرع وانما الملحوظ عندنا رفع ما هو الواجب علينا والملحوظ عندهم التوصل الى الواقع ولو فرض استوا الحالتين نلتزم بالتوقف وتحقيق المقام وتوضيح المرام ان المقامات مختلفه فتاره لا بد من الحكم بالتخيير كما عليك وتاره يحكم بالتوقف والاحتياط بين الدليلين وتاره بحكم التساقط اما مقام التخيير ففيما اذا علمنا بحجيه خبر العادل تعبدا من دون ان يعتبر ان يلاحظ فيها كونه طريقا الى الواقع كما يظهر من بعضهم فانه تقتضيه القاعده التي قدمناها في اوائل الباب هو التخيير بحسب حكم العقل بين الدليلين وسنبين توضيحا ونقول ان التوقف على ذلك التقدير مما لا يقتضي به دليل بل الدليل على خلافه كما في صوره تزاحم الحقين والواجبين فان اطلاق الدليل الدال على لزوم الاخذ بالدليل تعبدا قاض بذلك كما ولو حال التعارض وعند ذلك

بملاحظة نفس الحقين فان كان احدهما اهم من الآخر يؤخذ به كما اذا دار الامر بين حقوق الله وحقوق الناس على قول بتقدم اهمية احدهما بالنسبة الى الآخر كما عليه البعض وان لم يكن احدهما اهم من الآخر مع وجود المرجحات الخارجية يجب الاخذ بها والا يتخير بينهما وليس بملاحظة الدليل الدال على الوجوب ح وجها بل يدور الامر مدار نفس الواجبين من غير حاجة الى ملاحظة الدليل فان قلت لا سبيل الى القول بوجوب كل من الدليلين حال التعارض لان مفاد الادلة الدالة على ذلك هو الوجوب العيني وكيف يعقل تعلق الوجوب العيني بالمكلف حال التعارض بالنسبة الى كل منهما والوجوب التخييري غير مستفاد منها والا لزم استعمال الالفاظ الواردة في تلك الادلة في الوجوب العيني والوجوب التخييري وهو محظور عندهم قلت قد عرفت تقريرنا دفع هذه الشبهة بما لا مزيد عليه ونقول ايضا ان جميع الاوامر الصادرة في الشريعة مقيدة بالامكان العقلي وهذا التقييد يكفي في دفع هذه العويصة من غير حاجة الى ملاحظة امر آخر وبينا ان خبر العادل ح بمنزلة قول الوالدين من وجوب العمل بقولهما فاذا امر الوالد باطاعة امرهما فقضى ما امرهما الوالد لا ريب في ان الوجوب الفعلي الذي هو المناط في تحقق الاطاعة والعصيان عليه يدور الثواب والعقاب غير متحقق بالنسبة الى الامرين لامتناع ذلك على قواعد العدلية الا ان ذلك لا يقتضي بالتصرف في الدليل الدال على وجوب الامتثال لاوامر الوالدين كما ان عدم العلم بالتكليف لا يوجب التصرف في دليل التكليف على وجه يوجب تخصيصا واخراجا للفرد عن عموم اللفظ مع ان العقاب على ترك الامتثال مع عدم العلم فكما ان التصرف في الحكم الفعلي لا يوجب خروج اللفظ عن ظاهره بل اللفظ الدال على الوجوب بحاله بعد لما لم يمكن الجمع في الامتثال وهذا حكم عقلي يلتزم به على حسب ما هو المقدور وهو العمل باحدهما وعند ذلك التخيير والتكليف يعقل ان يكون الحكم

الحكم الشرعي دائرا مدار خيرة المكلف من دون مناسبة الا في المصلحة فالمختار من شقي السؤال هو ان الدليل يدل على الوجوب العيني بالنسبة اليهما معا وذلك لا يوجب محذورا لان الامتثال بغير الممكن مما لا يلتزم به العقل ولا يدل عليه دليل من الشرع فينحصر في الامتثال بالممكن وهو احدهما وهو المعنى من التخيير ويكشف عن ذلك انه لو تمكن من العمل بهما بعد ما كان احدهما غير ممكن العمل يكفي الخطاب الاول عن ذلك كما اذا فاق المكلف من جهله اذ لا حاجة الى خطاب جديد بعد ما ثبت التكليف ثانيا بعد العلم ولا غائلة في صدور مثل هذه الخطابات من الحكيم بعد فرض انه اتكالا على حكم غير التمكن ايضا كما في جميع الواجبات المشروطة ولئن سلمنا ان التصرف في امر لفظي فلا شك ان اللازم ايضا هو الحكم بالتخيير لان عنوان الفرد الخارج عن العموم خاص بذلك وبيانه ان التخصيص باحدهما المعين ترجيح بلا مرجح واحدهما لا بعينه ليس فردا للعام حتى يصح الحكم بخروجه فلا بد ان يكون الخارج هو عنوان الفرد الغير المقدور ولا ريب في ان هذين العنوانين متناولان لافرادهما كما اذا كان عنوان الخارج عن العام هو العالم مثلا فان تناوله لافراد العالم ظاهر وقد يكون الرجل عالما فيصير عاميا جاهلا ثم يصير عالما بعد ذلك الى غيره وما ريب ايضا ان تناول افراد عنوان الخارج تارة لا يكون باختيار المكلف كما مر من صيرورة العالم جاهلا اذ لا باطلاعه وجهله الى اختيار من توجه اليه التكليف بذلك العالم الخارج من العالم وتارة يكون باختيار المكلف كما اذا ابتلى الكل من العلماء مثلا لا من اجل تردد في ان تناول عنوان المستأجر الداري في افراده انما هو باختيار المكلف فاي منهم اختار ان يوجره الدار يكون خارجا عن العموم والاخر داخلا فيجب الحكم باكرامه مثلا وما نحن

(مقابلة)

مما نحن فيه قبيل الثاني فان الخارج هو عنوان المعجوز عنه وذلك العنوان يختلف افراده باختيار المكلف فكلما اختاره المكلف في مقام العمل بوجه مرجحه او مقدم في نفس العامل يصير الآخر غير مقدور وذلك امر شائع في الاوقاف وغيرها كما لا يخفى على من له الف التتبع وهو تمهيد والحاصل ان قضية القواعد في الادلة التعبدية هو القول بالتخيير بناء في ذلك على علم توجه الخطاب العقلي على المكلف كما في تزاحم الحقوق وتعارض الواجبين ولذلك قلنا بانه يحكم هو ملاحظة نفس الحكمين من وجود المرجحات الداخلية من الاهمية ونحوها الخارجية وعدمها من غير ملاحظة حال دليلها احتمال وما مقام التوقف فيها اذا قلنا باعتبار الخبر من حيث انه طريق معمول به عند العقلاء مرآة للواقع كاشف عنه فاذا تعارض بناء على هذا القول فلا بد من التوقف اذ يستحيل ان يكون طريق الواقع على طرفي الخلاف فيقطع بان الواقع في احدهما او الآخر ليس مما يتوصل به الى الواقع وحيث انه لا مزية لاحدهما على الآخر فالعقل يقضي بالتوقف لاستحالة الترجيح بلا مرجح ومن هنا قلنا بان العمل بالمعلوم من العقلاء هو التوقف فيما يتعلق بانفسهم من امور معاشهم لدليل المعتبر عندهم الا نفس الواقع نعم في الشرعية لا يجوز الخروج عن اطراف الترديد فلا بد من الرجوع الى الاصل الثالث المخالف لهما للعلم بارتفاع الاصل المخالف بواسطة العلم الاجمالي بان الواقع في احدهما فلا بد من الرجوع الى الاصل الموافق لاحدهما ح او التخيير العقلي بين الاحتمالين قلنا في المقام مطلبان احدهما ان نعدل لقول بحجية احدهما من حيث الطريقية لا بد من التوقف وعدم جواز التخيير بينهما الثاني انه لا يجوز الرجوع الى اصل ثالث مخالف لهما

مخالف لهما اما الاول فلما عرفت من دوران الامر بين الطريق وما هو ليس بطريق من غير ترجيح لاحدهما على الآخر واما الثاني فلاعتضادهما في نفي الثالث كما يومي اليه عمل العقلاء فيما هو طريق الى مطالبهم فالاصل فيما هو حجة من حيث كونه طريقا هو التوقف سواء كان طريقا للاحكام او الموضوعات الا ما خرج بالدليل كالاخبار فانها على ما هو التحقيق حجة بالخصوص مع قطع النظر عن دليل الانسداد من حيث الطريقية ومع ذلك فنقول فيها بالتخيير لاطلاق اخبار التخيير فان قلت من البعيد جدا ان يكون اخبار التخيير واردة على خلاف القاعدة المعمولة عند العقلاء وقد مر ان الحكم بالتخيير انما هو فيما اذا قلنا باعتبارها تعبدا من غير ملاحظة الطريقية ولازم ذلك اما القول باعتبار الاخبار تعبدا واما القول بعدم التخيير فيما هو حجة من باب الطريقية قلنا نعم ولكن لا انصاف ان الادلة الدالة على حجية الاخبار ظاهرها في كونها طرقا واقعية مما لا مجال لانكاره فالعمل عليها العقلاء اقرب وما الاخذ باخبار التخيير في المقام فلا ضير في كونه تعبديا عند عدم امكان الوصول الى الواقع كان يكون التخيير ايضا من الاصول العملية التي حكم به الشرع فيما لا دليل على التعيين مع عدم امكان احراز الواقع كما انه لا بعد في جعل الشرع الاخذ بالحالة السابقة علاجا للشك والتحير كما لا يخفى واما مقام التساقط فيها اذا تعارض اصلان من الاصول العملية اذا لم يكن احدهما مزيلا للآخر كاصالتي البراءة والاستصحابين كما في الشبهة المحصورة واستصحاب طهارة الماء المتمم ومجلس المتمم بعد الاجماع على ان الماء الواحد في السطح الواحد لا يختلف حكمه بالطهارة والنجاسة والسر في ذلك ان الاصل عبارة عن حكم ظاهري جعله الشرع للواقعة المشكوكة في مقام علاج الشك فلذلك يمتنع ان يكون مجعولا في مقام التعارض بالنسبة الى المتعارضين جميعا وبالنسبة الى احدهما ايضا اما بالنسبة الى الاول فلان قوله لا تنقض وقوله ليس على من

لا يعلم شيء الى غير ذلك من ادلة الاصول ومرجعها الى طلب الشارع ترتيب الآثار الشرعية
على المشكوك على حسب اختلاف الموارد فترتيب آثار الطهارة على الماء المتيقن وآثار
النجاسة على المتيقن بالخصوص ينافي القطع الحاصل من الاجماع على ان حكم الماء في
السطح الواحد واحد وكذا القطع بنجاسة احد الانائين ينافي جعل الشارع حكم الطهارة
لكل واحد من الانائين فلا بد اما من القول بعدم شمول ادلة الاصول للموارد كلها
بالنسبة الى جميع المتعارضين اخذا بالاجماع الدال على اتحاد الحكم وبالادلة الواقعية
التي تدل على وجوب الاجتناب عن النجس الواقعي الموجود بين الانائين واما من القول بعدم
وجوب امتثال الاوامر الواقعية وعدم لزوم اتباع الاجماع الموجود في محل التعارض دفعا
للتناقض ولا ريب ان بعد وجود الاجماع كما هو المفروض وكذا بعد فرض وجود الدليل
الواقعي الدال على لزوم الاجتناب يمتنع عقلا تجويز عدم وجوب الاجتناب لعدم لزوم امتثال
اتباع الاجماع لانه يؤل الى ايجاب شيء على الغير مع عدم ارادة امتثاله وذلك محال
هذا فلا بد من القول بعدم شمول ادلة الاصول للموارد المتعارضة بالنسبة الى التعارض
معا واما بالنسبة الى الثاني فلان احدهما المعين حكم بحسب قوله لا تنقض حكم بعدم
ما يوجب ذلك بعد اشتراك الآخر له في ذلك واحدهما المعين في الواقع لا يجوز ان يحكي
الدليل الدال على الاصل شاملا له اذ الواقع ان احدهما طاهر والآخر نجس ولا وجه
لان الحكم ظاهري لذلك الواقع واحدهما الغير المعين ليس فردا ثالثا للعام حتى
يقال بان الخارج هو احدهما والداخل هو احدهما الآخر اذ المفروض ان ذلك امر انتزاعي
من فردات الافراد وقد عرفت ان دوران الافراد لا يصلح لان تكون خارجة عن
الامر الانتزاعي الحق بها الانتزاع في ذلك فلا يعقل ان يكون المراد بها الشك كما هو
فادلة

فادلة الاصول هو الشك الموجود في اطراف العلم الاجمالي كما في الشبهة المحصورة
فلا بد في مورد تعارضهما من الحكم بتساقطهما والرجوع الى اصل ثالث متوهم
هل ذلك من باب التخصيص او التخصص والتحقيق انه من واد آخر انه قد عرفت ان الاصل
عبارة عن علاج شرعي مجعول في مقام الشك ومرجعها الى طلب الشارع والتشبث به وحفظه
ولا يتوجه خطاب الشارع الى مثل هذا المورد وبعد ظهور الفرق بين المقام وبين ما نحن
في التخيير فان عدم توجه الخطاب في مورد التخيير بواسطة عذر من قبل المكلف من عدم
وفي المقام حيث انه مرجعه الى ما عرفت ان الحكم الظاهري ترخيصا او غير ذلك لا يجوز من
المكلف صدوره لاستلزامه نقض الغرض على تقدير الجعل فيهما معا والترجيح بلا مرجح
على تقدير الجعل في احدهما في وجه وعدم معقوليته في وجه آخر كما عرفت ذلك مفصلا
فان قلت قد قرر في مقامه ان الشارع اذا طلب شيئا فيمتنع ان يرخص في ترك الامتثال
او يقاع الامر بعضه في التشريع او البدل او الامتثال والاخير مفروض الانتفاء والاولان
فاسدان ايضا كما هو ظاهر واما اذا جعل بدلا عما هو المطلوب فيصح الامتناع بالنسبة الى
ترك الامتثال بما يوجب اليقين بوقوع المطلوب فيمكن فنقول انا اذا علمنا اجمالا بوجوب
شيء مردد بين امور فلو جوز الشارع ترك الامتثال عن ذلك الواجب المردد يلزم ما
ذكر من اللوازم الفاسدة ولم لا يجوز ان يجعل الشارع بدلا عما هو المطلوب الواقعي في
تلك الامور بان يقنع بترك بعض المحتملات ويجوز ارتكاب البعض فيحكم بان ارتكاب
احد الانائين غير جائز بدلا عما هو النجس في الواقع وارتكاب الآخر من الاخير جائز كما
اذن بذلك فيما اذا اشتبهت القبلة بين جهات عديدة قلت نعم وذلك امر
معقول ولكن الكلام فيما يدل على ذلك ولا يمكن ان يكون دليل ذلك دليل الاصل

بتوضيح ذلك ان مفاد قوله لا تنقض هو النهي عن عدم ترتيب الآثار المترتبة على المعلوم
سابقا وكذا مفاد قوله كل شيء مطلق مثلا هو ترخيص عدم ترتيب آثار التكليف على
المشكوك وكذا قوله كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه مثلا يستفاد منه
الاباحة الظاهرية للمشكوك والدليل الدال على البدلية لا بد من ان يكون مفاده بيان
احد الاطراف عن الواقع بحيث لو فرض ترك الواقع في خلال العمل بالبدل لم يكن المكلف
معاقبا كما في ادلة الدالة على ترخيص الترك فيما اذا اشتبهت القبلة وبالجملة فرق ظاهر
بين ان يقنع الآمر عن الواقع بيد له كما اذا قامت البينة على ان النجس هو هذا الاناء
المعين فيجب الاجتناب عنه ولا يجب الاجتناب عن الآخر وبين ان يجعل للمشكوك حكما
ظاهريا في مقام الشك علاجا ومفاد الاصل هو الثاني ومفاد الدليل الدال على
البدلية لا بد ان يكون على الوجه الاول ولا يجوز ان يكون الكلام المنافي لاحدهما
منافيا للآخر نعم بعد ما بنى المكلف على الاخذ بالعلم الاجمالي بالامتثال بجميع الاطراف
الشبهة يجوز جعل الطريق الى الواقع والبدل واما الاستناد بدليل الاصل في هذا
المقام فليس بسديد كما عرفت فلا بد اما من القول بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة
وامثالها كما هو التحقيق واما القول بجواز الارتكاب بالنسبة الى الجميع على وجه غير
مرضي من حكومة ادلة الاصول بالنسبة الى الادلة الواقعية وتخصيص التكاليف الى صورة
العلم التفصيلي على ما فرغنا عن ابطاله في مباحث البراءة والاحتياط من دون تفصيل بين
ما يلزم منه المخالفة القطعية وغيره وبين ارتكاب الحرام وبين ارتكاب الجميع والحاصل ان حكم الاصلين المتعارضين هو الحكم بالتساقط
والرجوع الى الاصل الثالث اما الاول فلما عرفت من امتناع ترخيص الشارع بعد العلم الاجمالي
عدم الامتثال واما الثاني فلان الاصلين وجودهما كعدمهما حقيقة في نفي الثالث
فلا بد من

فلا بد من الرجوع اليه واعلم ان ما ذكرنا من ان حكم الاصلين المتعارضين هو التساقط
انما هو فيما اذا قلنا باعتبار الاصول تعبدا واما على القول باعتبارها من باب افادة
الظن فالظاهر ان حكم الاصل لا يخالف حكم الطرق الواقعية فلا بد في المقام من ملاحظة
تطلع على ما بيناه سابقا من مخالفة الاطلاقات والله الموفق وهو ولي الهداية
قد عرفت فيما تقدم وجوه الترجيح المعتبرة في الادلة على وجه لا مزيد عليه كما عرفت موارد
التساقط والتخيير والتوقف فهل يجوز الاخذ بمقتضى المذكورات قبل الفحص او لا بد في اعمالها
من الفحص الحق هو الثاني فلا يجوز التعويل على ما يحصل من وجوه الترجيح الى نظر المجتهد
نعم لو علم بان بعد الفحص ايضا لا يزيد على ما وصل اليه نظره او اطمأن به جاز التعويل عليه
والدليل على ذلك هو بعينه ما دل على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
والعمل بالاصل قبل الفحص عن الدليل والسر في ذلك هو ان الجهل في الاحكام انما يصلح لان
يكون عذرا شرعا او عقلا اذا لم يكن جهلا ابتدائيا اذ مع احتمال تحصيل العلم بالادلة
في العمل على نحو المؤاخذة عن الجاهل واما ما يرى من عدم وجوب الفحص في الشبهات
الموضوعية فهو انما يستفاد من الشارع الحكيم وذلك هو الوجه في عدم معذورية الجاهل المقصر
في الاحكام اذ المراد بالتقصير هو ان لا يطلب العلم ولا يتفحص مع امكانه في حقه وبالجملة
فذلك من الامور الواضحة الجلية نعم قد يشكل في المقام من ان معيار سقوط الفحص هو العجز
عن الوصول الى الاحكام فهل العجز المعتبر هو العجز النوعي او العجز الشخصي فلو فرض ان مجتهدا
مثلا قد عجز عن الوصول الى الواقع في واقعة لعارض خارجي كظلمة او حبس ونحو ذلك
فيسقط بذلك عنه الفحص ويجوز له العمل بما يراه راجحا او يجب عليه التقليد الاظهر هو الثاني
واعتبار العجز لنوع المجتهد من امثال الرواة لا انه اذ لا دليل على جواز العمل بالظن فيكون

(٤٠)

ملحقا بالعامي فيجب عليه التقليد او يحتاط وذلك امر ظاهر في الغاية لا حاجة الى اطالة
الكلام فيه اطال الله اعمارنا ووفقنا لمرضاته في ما يرضيه ويجنبنا عما
يسخطه بحق محمد وآله الاطهار الامجاد هذا آخر ما
افاده الاستاد المحقق نور الله
شمس سماء تحقيقه و
اكمل بدره

قد تمت على يد اقل الطلبة الحاج ابي القاسم بن المرحوم الحاج محمد علي الطهراني عامله الله
بلطفه الخفي سنة ١٢٧